



Bento Prado Jr.

Erro, ilusão, loucura

Ensaaios

Tradução de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso e Paulo Eduardo Arantes

Este livro de ensaios realiza um retorno, sem dúvida enriquecido com os debates filosóficos mais atuais, do professor Bento Prado Jr. ao ponto de partida de seu itinerário, sua tese de 1964 sobre a gênese bergsoniana da subjetividade no campo transcendental das imagens. A problemática da subjetividade e do transcendental é o fio de Ariadne desse percurso.

Em *Erro, ilusão, loucura* essa problemática desdobra-se no espaço bem peculiar aberto pela análise gramatical de Wittgenstein que é a investigação terapêutica das situações nas quais “não sabemos o caminho” e tornamo-nos semelhantes aos cegos da gravura de Goya que o autor comenta ao início do seu livro. Se o erro sempre supõe um horizonte de certeza, o tipo de ilusão necessária que nasce dos próprios jogos de linguagem mais comuns e que a “perspicuidade” da descrição gramatical nos permite reconhecer, remete, na filosofia, à ausência de horizonte como na gravura.

Mas reconhecer ilusões necessárias é recolocar a questão de Kant: “o que significa orientar-se no pensamento?”, tomando uma posição apenas aparentemente paradoxal na qual *sair da filosofia* (como se pensa às vezes ser o alvo de Wittgenstein) seria uma maneira de entrar nela. E *entrar na filosofia* significaria, por sua vez, que levar em conta seriamente a história da filosofia, num “tempo sincopado e descontínuo” do pensamento, seria verdadeiramente filosofar.

Por isso, os ensaios onde um Wittgenstein “mais kantiano do que se está normalmente disposto a aceitar” desempenha o papel de interlocutor principal, colocam-no num eixo onde se encontram não apenas Kant como também Descartes e, *sobretudo*, Pascal. No ensaio epônimo e no seguinte (“Descartes e o último Wittgenstein”), trata-se de pensar Wittgenstein enquanto protagonista essencial da crise contem-



Bento Prado Jr.

ERRO, ILUSÃO, LOUCURA

Ensaaios

*Comentários de
Arley Ramos Moreno,
Sérgio Cardoso e
Paulo Eduardo Arantes*

BC - UFSCar



10187983

editora  34

EDITORA 34

Editora 34 Ltda.

Rua Hungria, 592 Jardim Europa CEP 01455-000

São Paulo - SP Brasil Tel/Fax (11) 3816-6777 www.editora34.com.br

Copyright © Editora 34 Ltda., 2004

Erro, ilusão, loucura © Bento Prado Jr., 2004

A FOTOCÓPIA DE QUALQUER FOLHA DESTE LIVRO É ILEGAL, E CONFIGURA UMA APROPRIAÇÃO INDEVIDA DOS DIREITOS INTELECTUAIS E PATRIMONIAIS DO AUTOR.

Imagem da capa:

Francisco Goya y Lucientes, No saben el camino, gravura nº 70 da série "Fatales consecuencias de la guerra de España con Bonaparte" ("Desastres de la Guerra")

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica:

Bracher & Malta Produção Gráfica

Revisão:

Adrienne de Oliveira Firmo

1ª Edição - 2004

Catálogo na Fonte do Departamento Nacional do Livro
(Fundação Biblioteca Nacional, RJ, Brasil)

P543e Prado Jr., Bento, 1935-
 Erro, ilusão, loucura: ensaios / Bento Prado Jr.; comentários de Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso e Paulo Eduardo Arantes. — São Paulo: Ed. 34, 2004. 280 p.

ISBN 85-7326-296-6

Inclui bibliografia.

1. Ciências filosóficas - Filosofia. I. Moreno, Arley Ramos. II. Cardoso, Sérgio. III. Arantes, Paulo Eduardo. IV. Título.

CDD - 100

ERRO, ILUSÃO, LOUCURA

Ensaaios

<i>Prefácio</i>	11
1. Erro, ilusão, loucura	23
Comentário de Arley Ramos Moreno:	
“Erro, ilusão, loucura”	57
2. Descartes e o último Wittgenstein:	
o argumento do sonho revisitado	77
3. Wittgenstein: cultura e valor	109
4. Plano de imanência e vida	139
Comentário de Arley Ramos Moreno:	
“Valores e plano de imanência”	171
5. O relativismo como contraponto	199
Comentário de Sérgio Cardoso:	
“A conferência de Bento Prado Jr. sobre o relativismo”	224
Comentário de Paulo Eduardo Arantes:	
“Nem Apel, nem Rorty”	233
6. Sobre Deleuze: uma entrevista	245
7. Bergson, 110 anos depois	257
<i>Bibliografia</i>	265
<i>Index Nominorum</i>	273

Para meus netos, Sofia e Bentinho

“Perdi-me dentro de mim
Porque eu era labirinto,
E hoje quando me sinto,
É com saudades de mim.”

“Eu não sou eu nem sou outro,
Sou qualquer coisa de intermédio:
Pilar da ponte do tédio
Que vai de mim para o Outro.”

(Versos de Mário de Sá-Carneiro)

PREFÁCIO

Reúno, neste volume, cinco conferências e uma entrevista, todas realizadas entre 1994 e 1996, acrescentando apenas um pequeno artigo sobre Bergson, bem mais recente. Cada um dos textos é inteiramente autônomo e pode ser lido independentemente dos demais. Todos eles, porém, se cruzam e se amparam mutuamente, e uma mesma interrogação de base os atravessa de ponta a ponta. Mas, mesmo se apresentam, várias vezes, os mesmos argumentos, cada um o faz de uma perspectiva diferente, o que explica e justifica a publicação em conjunto.

Na verdade retomo (se não sou vítima de ilusão retrospectiva), em cada um e em todos, uma velha obsessão, expressa já em meu primeiro trabalho de 1964: o lugar do sujeito, ou melhor, o problema da ipseidade e de suas formas de expressão. Apresentando recentemente esse trabalho (minha tese sobre Bergson) por ocasião de sua recente tradução francesa,¹ descrevia meu itinerário posterior nos seguintes termos:

“Para terminar, devo avançar um pouco mais no paradoxo do distante que subitamente se mostra próximo, descrevendo a curva desenhada por um itinerário que, partindo da reconstituição da gênese bergsoniana

¹ Na abertura do debate promovido pelo Collège International de Philosophie em Paris. Essa breve apresentação da gênese e da estrutura de minha tese foi traduzida e publicada no suplemento *Mais!*, da *Folha de S. Paulo*, em 29 de março de 2002.

da subjetividade no campo transcendental das imagens, parece retornar a ele em duas etapas diferentes.

Um primeiro passo foi dado durante minha estada na França entre 1969 e 1974, no CNRS, após minha exclusão da USP, com a redação de um livro (do qual apenas alguns capítulos foram publicados) sobre Rousseau e sua concepção essencialmente *retórica* da linguagem, isto é, sobre sua concepção da *intersubjetividade* (ou, na excelente fórmula de Jean Hyppolite, sobre a decisão de Rousseau de instalar a linguagem no lugar reservado a Deus pela tradição metafísica).²

O segundo passo, que culminaria neste livro, aí vem descrito como aquele em que, de retorno ao Brasil, acabei por consagrar “vários ensaios sobre a filosofia analítica da mente, com a intenção de mostrar de que maneira essa tradição se distancia e trai o espírito mais profundo do pensamento de Wittgenstein, ignorando a permanência da problemática da subjetividade e do transcendental, a despeito da concepção da filosofia como análise gramatical”. É assim que Ludwig Wittgenstein ocupa o proscênio do presente livro. Mas jamais como objeto de uma abordagem propriamente *filológica*. Nem tampouco como pretexto para penetrar, desarmado, no campo da filosofia da lógica. Ambas tarefas estão além de meu alcance. Trata-se antes de uma incursão *intuitiva*, para utilizar uma expressão freqüentemente utilizada em sentido pejorativo. Não espere, assim, caro leitor, um tratamento *técnico* ou *escolástico* dos textos de Wittgenstein, mesmo porque concordo com meu saudoso amigo Andrés Raggio² (ele próprio notável lógico, que era capaz, nesse campo, tanto de grande criatividade quanto da maior tecnicidade), que gostava de

² O mesmo Raggio (lógico argentino, de prestígio internacional, que se identificava como *ciudadano del mundo*) que declarava ver maior interesse filosófico em Herder do que em toda a tradição analítica.

dizer que a tecnicidade, em filosofia, é inversamente proporcional ao interesse filosófico de um texto.

Mas, então, por que Wittgenstein? Certamente não porque esteja na moda (e, graças a Deus, não parece mais estar na moda, como indica a proliferação crescente dos diversos naturalismos e do império das assim chamadas *cognitive sciences*). Talvez até pela razão contrária, por tratar-se de um filósofo essencialmente *intempestivo*, como ele próprio se autocaracteriza, em sua radical oposição ao espírito dominante na civilização tecno-científica contemporânea — na verdade *das Kapital* (ver, adiante, o ensaio “Wittgenstein, cultura e valor”). Ou seja, se tenho alguma razão nos meus textos, a interpretação dominante de Wittgenstein na filosofia universitária (hoje, *filosofia tout court*)³ não faz justiça à sua obra. Trata-se, para mim, de mostrar que o terapeuta da linguagem é ainda, e antes de mais nada, um *filósofo*, como Platão, Plotino, Descartes ou Kant, jamais o porta-voz do senso comum ou de qualquer forma de positivismo. Manobra conservadora? Mais uma apologia disfarçada da *Philosophia Perennis*? Acredito que não, mas só o leitor poderá dizer a última palavra. No fundo, acredito encontrar em Wittgenstein (mas também em Bergson e Deleuze..., que me perdoem meus colegas analíticos) uma

³ Numa nota de trabalho de janeiro de 1959, Merleau-Ponty dizia: “Nosso estado de não-filosofia — a crise jamais foi tão radical”; em março de 1960 acrescentava, para descrever esse “mal-estar atual na cultura”: “Uma filosofia da fala (*parole*) tem esse perigo de justificar a proliferação indefinida dos escritos [...] o hábito de falar sem saber o que se diz, a confusão do estilo e do pensamento etc.../ Todavia 1) sempre foi assim de fato — os trabalhos que escapam a essa proliferação são trabalhos ‘universitários’/ 2) há um remédio que não é o de retornar ao método americano analítico-universitário — isto significaria uma regressão — mas ir adiante colocando-se em face das coisas”. Cf., respectivamente, páginas 219 e 293 de *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Talvez Merleau-Ponty não suspeitasse, em seu diagnóstico do estado de não-filosofia, quanto a crise se agravaria nas décadas seguintes, culminando na miséria da atual hegemonia absoluta da filosofia universitária.

da subjetividade no campo transcendental das imagens, parece retornar a ele em duas etapas diferentes.

Um primeiro passo foi dado durante minha estada na França entre 1969 e 1974, no CNRS, após minha exclusão da USP, com a redação de um livro (do qual apenas alguns capítulos foram publicados) sobre Rousseau e sua concepção essencialmente *retórica* da linguagem, isto é, sobre sua concepção da *intersubjetividade* (ou, na excelente fórmula de Jean Hyppolite, sobre a decisão de Rousseau de instalar a linguagem no lugar reservado a Deus pela tradição metafísica).²

O segundo passo, que culminaria neste livro, aí vem descrito como aquele em que, de retorno ao Brasil, acabei por consagrar “vários ensaios sobre a filosofia analítica da mente, com a intenção de mostrar de que maneira essa tradição se distancia e trai o espírito mais profundo do pensamento de Wittgenstein, ignorando a permanência da problemática da subjetividade e do transcendental, a despeito da concepção da filosofia como análise gramatical”. É assim que Ludwig Wittgenstein ocupa o proscênio do presente livro. Mas jamais como objeto de uma abordagem propriamente *filológica*. Nem tampouco como pretexto para penetrar, desarmado, no campo da filosofia da lógica. Ambas tarefas estão além de meu alcance. Trata-se antes de uma incursão *intuitiva*, para utilizar uma expressão freqüentemente utilizada em sentido pejorativo. Não espere, assim, caro leitor, um tratamento *técnico* ou *escolástico* dos textos de Wittgenstein, mesmo porque concordo com meu saudoso amigo Andrés Raggio² (ele próprio notável lógico, que era capaz, nesse campo, tanto de grande criatividade quanto da maior tecnicidade), que gostava de

² O mesmo Raggio (lógico argentino, de prestígio internacional, que se identificava como *ciudadano del mundo*) que declarava ver maior interesse filosófico em Herder do que em toda a tradição analítica.

dizer que a tecnicidade, em filosofia, é inversamente proporcional ao interesse filosófico de um texto.

Mas, então, por que Wittgenstein? Certamente não porque esteja na moda (e, graças a Deus, não parece mais estar na moda, como indica a proliferação crescente dos diversos naturalismos e do império das assim chamadas *cognitive sciences*). Talvez até pela razão contrária, por tratar-se de um filósofo essencialmente *intempestivo*, como ele próprio se autocaracteriza, em sua radical oposição ao espírito dominante na civilização tecno-científica contemporânea — na verdade *das Kapital* (ver, adiante, o ensaio “Wittgenstein, cultura e valor”). Ou seja, se tenho alguma razão nos meus textos, a interpretação dominante de Wittgenstein na filosofia universitária (hoje, *filosofia tout court*)³ não faz justiça à sua obra. Trata-se, para mim, de mostrar que o terapeuta da linguagem é ainda, e antes de mais nada, um *filósofo*, como Platão, Plotino, Descartes ou Kant, jamais o porta-voz do senso comum ou de qualquer forma de positivismo. Manobra conservadora? Mais uma apologia disfarçada da *Philosophia Perennis*? Acredito que não, mas só o leitor poderá dizer a última palavra. No fundo, acredito encontrar em Wittgenstein (mas também em Bergson e Deleuze..., que me perdoem meus colegas analíticos) uma

³ Numa nota de trabalho de janeiro de 1959, Merleau-Ponty dizia: “Nosso estado de não-filosofia — a crise jamais foi tão radical”; em março de 1960 acrescentava, para descrever esse “mal-estar atual na cultura”: “Uma filosofia da fala (*parole*) tem esse perigo de justificar a proliferação indefinida dos escritos [...] o hábito de falar sem saber o que se diz, a confusão do estilo e do pensamento etc.../ Todavia 1) sempre foi assim de fato — os trabalhos que escapam a essa proliferação são trabalhos ‘universitários’/ 2) há um remédio que não é o de retornar ao método americano analítico-universitário — isto significaria uma regressão — mas ir adiante colocando-se em face das coisas”. Cf., respectivamente, páginas 219 e 293 de *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964. Talvez Merleau-Ponty não suspeitasse, em seu diagnóstico do estado de não-filosofia, quanto a crise se agravaria nas décadas seguintes, culminando na miséria da atual hegemonia absoluta da filosofia universitária.

concepção essencialmente *anarcônica*⁴ da filosofia, que não é inimiga da análise conceitual e que se exprime em obras diferentes ao longo da história da filosofia (penso, em particular, em nomes como os de Rousseau e Pascal). Noutras palavras, penso numa guerra filosófica antiga contra toda forma de fundacionismo, que se recusa a saída fácil do ceticismo e do relativismo, que talvez seja mais *atual* que a voga atual do *pensamento mole* dos pós-modernismos. Pascal dizia contra o “absolutismo” da filosofia: “La vraie philosophie se moque de la philosophie”. E Rousseau, depois de demolir a ambição da metafísica dogmática, acrescenta: “il me faut une philosophie pour moi”. É claro que parecemos embaralhar anacronicamente as linhas da história da filosofia. Mas talvez seja necessário fazê-lo e recusar, a um só tempo, *historicismo* e *Philosophia Perennis*, imaginar um tempo do pensamento que seja sincopado e descontínuo. Walter Benjamin? Não sei. Digamos que a intenção última é a de introduzir um mínimo de *negatividade* no debate acadêmico, revelando o que há de frágil na segurança moral-ideológica que está em sua base mais funda.

Mas tudo isso é muito vago e se refere mais a um alvo longínquo e ainda impreciso destes escritos do que a passos efetivamente dados; no nível do *télos* não poderia ser muito diferente: temos diante de nós pouco mais do que uma *aposta* filosófica. Confessemos, desde já, que *no sabemos el camino*, como poderíamos dizer trazendo para a primeira pessoa a frase que dá título a uma belíssima gravura de Goya: *No saben el camino*. Michael Armstrong Roche assim descreve essa gravura: “Uma horrível procissão — dois frades, um tonsurado, o outro encapuzado, ambos fulgurando em seus hábitos brancos; três nobres vestindo uma peruca atada, outro vestindo um colete, todos vestindo an-

⁴ Ver, a propósito do sentido desta expressão, o parágrafo final de meu texto “Os limites da *Aufklärung*”, na revista *Estudos Cebrap*, nº 15, jan.-mar. de 1976, p. 173).



Francisco Goya y Lucientes, *No saben el camino*, gravura nº 70 da série “Fatales consecuencias de la guerra de España con Bonaparte” (“Desastres de la Guerra”).

tiquados calções e chapéus; dois padres com sotainas e *sobrerros de teja* (com largas abas moles); e outros leigos, todos com seus olhos fechados — cambaleantes num terreno desértico. Relevos rochosos tornam impossível para os membros da procissão manter o caminho reto. Atados em conjunto como uma fila de mulas, numa única linha, alguns com a cabeça abaixada, parecem inconscientes uns dos outros e de quem os dirige para um desfileiro. Ele levanta sua mão em súplica, talvez em espanto. A luz, do lado direito da gravura, penetra a escuridão, formando uma estrutura abstrata, e expõe as superfícies polidas das rochas, que delimitam o abismo, assim como o condutor”.⁵

Depois dessa descrição, comenta como a gravura dá sentido novo, no espírito da Filosofia das Luzes, à parábola bíblica do cego que guia outro cego e o leva ao abismo, e ao ditado dela decorrente (Mateus 15: 14 e Lucas 6: 13). Insiste na novidade introduzida por Goya, contra a tradição da representação da cena (Bosch e Brueghel, entre outros), tanto na multiplicação dos personagens quanto na identificação da cegueira como não-saber, ignorância ou superstição. Cita o satirista e amigo de Goya, José Gallardo Blanco, em seu discurso contra o anticonstitucionalismo da Igreja: as idéias liberais eliminam “las trabas que les impiden el caminar libremente por la senda de la virtud á la felicidad”; ou ainda mais claramente: “Las sendas de la virtud, para que podamos bien seguirlas, han de estar alumbradas por la luz de la sabiduría: el entendimiento guía á la voluntad: con los ojos vendados y la cadena al pie no se puede hacer gran jornada en el camino de la perfeccion”. Aponta ainda a referência da gravura ao reinado de Fernando II e à cegueira de seus seguidores empenhados na repressão política e religiosa. Em outras palavras: *It is not darkness, it is ignorance*.

⁵ Cf. *Goya and the spirit of Enlightenment*, coordenação de Alfonso E. Perez e Eleanor A. Sayre, Boston, Ed. do Museum of Fine Arts, 1989, p. 351.

Mas, mudando o título da gravura e passando a frase para a primeira pessoa, podemos *vê-la* de outro modo, reintegrando-a à tradição anterior de Bosch e Brueghel. É claro que, assim, ignoramos a intenção mais profunda do autor ou criamos um mito. Mas não procedemos necessariamente a uma *deformação arbitrária*. Com efeito, algo como um grão de liberdade habita o coração da percepção. Uma percepção jamais é o registro passivo de uma forma *em si*: a própria *Gestalt* insistia no caráter “estruturante” do ato perceptivo. É o que prova o fato de que posso alternar, na percepção, as *funções* da forma e do fundo. Como no exemplo dos dois perfis contrapostos que, *vistos como fundo*, dão lugar à percepção de um candelabro. Ou do coelho/pato de Wittgenstein (“patoelho” ou “coelhato” de Wittgenstein, aqui obviamente inspirado pela psicologia da forma) que lhe serve de paradigma para o conceito de “ver como”.⁶ Essa flutuação não aleatória do sentido, evidente na percepção normal, torna-se crucial na percepção do objeto de arte, cujo sentido só se completa em suas diferentes *recepções*.⁷ Sobretudo, com essa “deformação”, não agredimos necessariamente o espírito da Filosofia das Luzes, nem retomamos o *tópos* do elogio da loucura (ou da cegueira). A filosofia de Kant não é, de certa forma, a culminação da *Aufklärung*? Não seria possível ler outra famosa gravura de Goya (*O sono da Razão produz monstros*) de uma perspectiva kantiana?⁸

⁶ Uma “filosofia da ambigüidade” como a de Merleau-Ponty? Certamente, se lembrarmos, com Heidegger, que antes da grande objetivação operada por Platão, que deu à palavra *eidos* o sentido de uma essência completa e eternamente determinada, ela significava simplesmente “aspecto”, ou o “jeitão” variável que as coisas nos apresentam.

⁷ Não pensamos aqui especialmente na recente “estética da recepção” de origem alemã, mas em textos mais antigos, como os de Malraux e de Merleau-Ponty.

⁸ Pensamos aqui na ambigüidade da atitude de Kant em face de Swedenborg, tal como analisada por Monique David-Ménard, em *A loucura na razão pura*, São Paulo, Editora 34, 1996.

A cegueira e o sono remetem menos ao erro e ao preconceito do que à *ilusão necessária*.

Vistos desta maneira, os *Bergwege* da gravura assumem as características dos *Holzwege* ou, mais classicamente, das *aporias*. O que não implica em introduzir um *páthos* trágico no otimismo ilustrado implícito na gravura (em todo caso, não implica nenhuma adesão a um estilo heideggeriano, como as expressões utilizadas poderiam sugerir). Como se pode ver no seguinte texto de Wittgenstein, que poderia ser lido como um comentário da gravura de Goya: “Caminhamos, por aí, sonâmbulos, entre abismos. — Mas mesmo se dizemos agora: ‘agora estamos despertos’, poderemos, de fato, estar seguros de não despertarmos em outra hora? (E dizer então: — dormimos novamente)./ Podemos estar seguros de que não há abismo algum, que não vemos?/ Mas, se eu dissesse: num cálculo não existem abismos se não os vemos!/ Engana-nos aqui um diabinho? Mesmo se nos engana, não nos atrapalha. O que os olhos não vêem, o coração não sente”.⁹

Mas, ao projetarmos, assim, o parágrafo de Wittgenstein sobre a gravura de Goya (o que podemos fazer com legitimidade), algo talvez seja perdido da riqueza de nossa percepção. Esse parágrafo é, a um só tempo, anticartesiano e anti-hilbertiano, no seu tratamento da matemática. Já em Descartes, o argumento do sonho era insuficiente para por em perigo a verdade da matemática: se estou dormindo, as minhas representações que remetem ao mundo físico podem induzir-me em erro. Mas, mesmo em sonho, $2 + 2 = 4$! Só a hipótese do gênio maligno suspende a evidência das idéias simples. E Wittgenstein acrescenta: nenhum “diabinho”, por mais que me engane, pode pôr em perigo a segurança de meu andar pelos caminhos da matemática. Mais ainda, não preciso cuidar, como Hilbert, de provar a “consistência” de minha teoria: isto é, não carece, além de provar que todas as pro-

⁹ Cf. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, III, # 78, 1939-1940.

posições que a compõem derivam de meus axiomas, demonstrar que todas são compatíveis entre si e jamais estão em contradição. Não é necessário “dedetizar” o sistema, eliminando o “vírus” de qualquer contradição virtual. Não devo temer que, em alguma esquina escura, no cruzamento de duas deduções, meus teoremas se contradigam. Essa operação contradiria o “finitismo” da teoria wittgensteiniana da matemática, propondo-se uma tarefa ao mesmo tempo desnecessária e inútil. Contradiria, também, seu “construtivismo”: se eu topasse com uma contradição, eu poderia mudar meus argumentos. Numa palavra, toda contradição ou todo erro supõe um *horizonte de certeza*. Ora, é essencial, na gravura de Goya, a *ausência do horizonte*.

Retomemos, portanto, a análise da gravura de Goya, reatando com a esquecida tradição sofística,¹⁰ que fazia deste tipo de trabalho um importante gênero literário. Se o problema de Wittgenstein era o de *sair* da filosofia, o nosso é de *entrar nela* ou de *recomeçá-la*.¹¹ Começamos pela distribuição, no quadro, entre luz e sombra. Como observa Michael A. Roche, a luz vem da direita, iluminando menos da metade da figura e dando visão a alguns rostos e os obstáculos rochosos. Todo o resto permanece na es-

¹⁰ Cf. a análise do estilo da *ekphrasis* por Barbara Cassin, em *Ensaaios sofisticos*, São Paulo, Siciliano, 1990, pp. 244-8.

¹¹ Entendamo-nos bem! Entre *entrar* na filosofia e *sair* dela a oposição não é simples. Mesmo no *Tractatus* a dissolução dos “falsos” problemas da filosofia não significava sua mera denegação, nem sugeria sua substituição por alguma forma de saber positivo. Pelo contrário, aspirava a ser a introdução a um novo estilo de vida, caracterizado por uma boa relação com o inefável, através da visão muda, perspicua e sinóptica do mundo, da linguagem e de *seus limites*. Mais tarde, Wittgenstein não renuncia apenas à idéia de que a filosofia pode ser “ultrapassada” de um só golpe, como chega a sugerir que, se elimino um prurido ao coçar-me, nem por isso deixo de tê-lo sofrido no passado. Mais ainda, como sugere com acuidade Antonia Soulez, o “remédio” que nos cura da filosofia tem a mesma natureza que a moléstia que elimina. *Similia similibus curantur*. Talvez as idéias de *entrar* na filosofia e de *sair* dela estejam articuladas internamente na forma de um *quiasma*.

curidão. Intuímos que estamos no alto de um despenhadeiro, mas nenhuma indicação é dada sobre aquilo que está em torno, acima ou abaixo. O espaço branco na parte superior direita da gravura poderia ser o céu, acima de todos nós, iluminado pelo sol, que se infiltra na bruma envolvente. Mas poderia, também, ser o mar, visto de cima, como o vislumbramos, indo para o litoral paulista, do alto da serra do mar. De fato, a cena toda é vista *de cima*. Na parte superior esquerda, *idem*: tanto um céu coberto de nuvens, como um obscuro e revoltado mar-oceano. No limite, insulados pelas névoas e perdidos no labirinto montanhoso, não mais sabemos localizar-nos *no plano horizontal* (é claro, já que se trata de um labirinto ou de uma *aporia*, caminho sem saída), mas sobretudo no plano vertical. Se não somos capazes de discriminar as vias sobre a superfície da Terra, é porque não somos capazes de nos localizar, na Terra, entre o Céu que está acima dela e o Inferno que supostamente está abaixo. Justamente o que falta é o *horizonte*, ou aquilo que, sem ser a própria Terra, nos permitiria orientarmo-nos nela. O que não sabemos, para lembrar o título do texto clássico de Kant, é *que significa orientar-se no pensamento?* Mesmo percebidos como céu, o espaço iluminado e o obscuro estão radicalmente cortados do espaço imediato percorrido pelos personagens errantes e não podem, assim, servir de norte ou de horizonte.¹²

¹² Depois de terminar a redação deste prefácio, tive acesso, graças à gentileza de Roberto Schwarz, ao belo livro de Fred Licht, *Goya: the origins of the modern temper in art* (Nova York, Harper & Row, 1983), que veio dar sólido amparo ao que era avançado algo timidamente no meu texto. Se aceitarmos as análises de Fred Licht, quando mudamos o título de *No saben el camino* para *No sabemos el camino* não estávamos nos afastando da intenção do autor, a despeito de sua vinculação ao espírito das Luzes: em lugar de metamorfosear retrospectivamente (como num museu imaginário) o sentido original da obra, estaríamos nela descobrindo a raiz mais longínqua de nossa contemporaneidade. Assim, contrapondo Goya ao espírito ilustrado dos satiristas do século XVIII, Licht nos diz: "Goya may pillory the waywardness of men and women, but he never assumes as the self-righteous Ho-

"Onde estou, que horas são?"¹³ Tal seria a forma da pergunta filosófica segundo Merleau-Ponty, perfeitamente ilustrada pela gravura de Goya. Mesmo que saiba que sou (*ego qui sum*) não poderei determinar claramente *quisnam sim* (como na segunda das *Meditationes* de Descartes) se meu saber não for retroativamente garantido pelo *looping* que me leva a Deus e me devolve à minha mais interna ipseidade. Sem o Infinito Positivo (como diria ainda Merleau-Ponty) não estou apenas perdido num mundo indeterminável, mas também *dentro de mim*, como é expresso nos belíssimos versos de Sá-Carneiro inscritos como epígrafe deste livro. E é por esta razão que este livro se abre e se desdobra sob o

garth does that this waywardness is alien to *him*. Even in his broadest, most farcical satirizations, one always feel distinctly that Goya has direct personal experience of the error that is being satirized and that it is not just something he has observed from a detached vantage point" (*op. cit.* p. 93). Não se trata de um passo para trás: romper com o otimismo teo-cosmológico-ético-político do Barroco ou das Luzes (ou com o neoclassicismo de David) significaria, pelo contrário, abrir o espaço para a *desarticulação do mundo*, estranhado e alienado, tornado de algum modo opaco na arte moderna. Sem jamais comentar *No saben el camino*, Fred Licht aponta, todavia, *ao longo de toda a obra de Goya*, as mesmas características da estranha ambigüidade do espaço (a supressão do horizonte e da perspectiva) que tentamos mostrar na gravura em pauta. Comentando os *Caprichos*, por ex., escreve: "The ambiguity of setting and of lighting is what lends to the *Caprichos* an air of irrationality, of a world gone awry, of figures that have lost their bearings" (*op. cit.*, p. 96). Essa ambigüidade na determinação do espaço, com o uso combinado do negro, do branco e do cinza (que elimina a luminosa transparência perspectiva do mundo) é examinada inúmeras vezes no livro (cf. as pp. 94-103, 142, 145-6, 180, 182, 187, 210-2, 214-5, 232, 279-81).

¹³ Pergunta metafísica, mas também pergunta sobre a figura atual da cultura, como essa expressão parece ser utilizada como título de um livro de Roberto Schwarz. Uma pergunta a respeito dos movimentos pendulares da filosofia de hoje entre os pólos opostos do ceticismo e do naturalismo, da fenomenologia e da análise lógico-gramatical. Pergunta que nos leva a interrogar (trabalho futuro) como, em cada uma dessas tendências, é retomado e reinterpretado o argumento transcendental da filosofia crítica.

signo da aporia, como a oposta por Mênon a Sócrates. E é pela mesma razão que aponta para um escrito futuro sobre a *ipseidade* (e ou a *alteridade*) e seu *horizonte*.

Começando com Mário de Sá-Carneiro, não poderíamos esquecer de encerrar este prefácio com os versos de Luís Vaz de Camões que, na esteira de Petrarca, prefigura os versos do poeta do século XX:

“Anda sempre tão unido
o meu tormento comigo,
que eu mesmo sou meu perigo”

* * *

Não poderia deixar de agradecer a três colegas e amigos — Arley Ramos Moreno, Sérgio Cardoso e Paulo Eduardo Arantes — a autorização de aqui reproduzir seus comentários sobre quatro de minhas conferências. São comentários que muitas vezes prolongam e complementam meus argumentos, enriquecendo-os além do que está a meu alcance, ou que, em outras, os contrariam ou oferecem caminhos alternativos não imaginados em meus textos. Não me parece oportuno por isso mesmo tentar responder apressadamente ao que, nesses comentários, corresponde a uma eventual crítica, mesmo porque não me anima nenhuma certeza de que seria capaz de fazê-lo adequadamente, pelo menos agora. Deixemos, portanto, espaço para o futuro, mas, sobretudo, para o leitor que poderá infiltrar-se em todas as entrelinhas, em todos *entrediscursos*, decidindo finalmente, como está em seu poder, sobre o sentido final deste livro.

Agradeço ainda a minha irmã Anna Lia Amaral de Almeida Prado e minha mulher, Lúcia Seixas Prado, pelo ingrato trabalho que tiveram na revisão e na correção destes escritos.

São Carlos, Vila Pureza, março de 2002

1. ERRO, ILUSÃO, LOUCURA*

Para Zeza, minha irmã do morro da Mangueira

“Les hommes sont si nécessairement fous, que ce
serait être fou par un autre tour de folie de n’être pas fou”

(Blaise Pascal)

“Beim Philosophieren muss man in’s alte Chaos
hinabsteigen, und sich dort wohlfühlen”

(Ludwig Wittgenstein)

I

Crisis perennis ou crise datada? Se datada, de quando? É certo que Razão e filosofia nascem juntas, na Grécia, já em crise. Um pouco como se o verme fosse co-natural à maçã. Como imaginar a instituição da filosofia grega clássica (Sócrates, Platão, Aristóteles) sem o desafio sofístico? Que a Razão possa ter alcance universal e ancoragem ontológica (que, enfim, seja *Razão* no sentido mais ambicioso e ilimitado da palavra) é preciso demonstrá-lo contra aqueles que dela fazem uma ilha em deriva, que se dilui mesmo no rio que a transporta — nenhum limite, nenhuma for-

* “Erro, ilusão, loucura” é o texto de uma conferência pronunciada no curso “A Crise da Razão”, promovido pela Funarte em 1995, e publicado em livro de mesmo nome organizado por Adauto Novaes (São Paulo, Companhia das Letras, pp. 111-33). O comentário de Arley Ramos Moreno é aqui publicado pela primeira vez.

ma permanente, nada que oponha o mundo privado ao mundo público, o tempo à eternidade, o conceito à simples experiência vivida. É preciso distinguir entre *sentido e verdade*, instalar dialética, analítica, semântica, *ontologia*, contra aqueles que produzem paradoxos a partir das idéias negativas — do não-ser, do erro, da ilusão, da loucura, enfim —, contra os heróis da *me-ontologia*, como Górgias, que dissolve a voz humana ou a fala racional no ruído anônimo da natureza, murmúrio inarticulado do peixe ou da planta tangida pelo vento.

Da mesma maneira, como compreender as empresas de Descartes e de Kant sem a des-razão que combatem (aqueles que vêem formas substanciais ou espíritos sem método analítico ou crítico)? O *outro* da Razão a ser domesticado por um ou por outro não é certamente o mesmo, como não coincide com o adversário dos gregos clássicos, — mas um ar de família parece reuni-los, como que a contravontade. *Philosophia perennis*? Apologia escolar da filosofia? Talvez não necessariamente, já que reconheço ser necessário distinguir momentos diferentes — e sobretudo a figura contemporânea dessa crise quase eterna. Lembro, aqui, uma frase da primeira nota de trabalho de *O visível e o invisível* de Merleau-Ponty, em que o filósofo diz, nem mais nem menos, que “a crise jamais foi tão profunda”. E sua frase significa, pelo menos, desconfiança em relação ao otimismo ilustrado, que liga as idéias de progresso social e epistêmico; mais do que isso, suponhamos que se refere à sua mais imediata contemporaneidade. O mesmo Merleau-Ponty que se perguntara, em outra ocasião, sem drama, mais ou menos o seguinte: “Circula mais verdade nos dias de hoje do que no passado?”. É difícil imaginar ingenuidade filosófica ou histórico-filosófica, por parte de Merleau-Ponty. Suponhamos, então, que ele se refere a alguma característica do pensamento contemporâneo (o texto é escrito nos fins da década de 50) — e parece referir-se a algo como uma banalização, um esvaziamento da filosofia sem par na história. Entramos na civilização do *paper*. Levemos em consideração que, 40 anos depois, esse argumento não parece inteiramente deslocado. E que certamente

encontraria a compreensão de Wittgenstein, de que falaremos hoje, e que parecia pensar na mesma direção.

Se não, vejamos. Não faltam discursos filosóficos contemporâneos — estes mais perto de nós, nesta última década pelo menos — que falam da crise da Razão e fazem um diagnóstico diferente do de Merleau-Ponty ou de Wittgenstein. Falo aqui dos inimigos da nova sofística (ou do pensamento “pós-moderno”, de direita ou esquerda), que invocam a necessidade de vencer a crise e restaurar a Razão. Convergiriam assim, estranhamente, o neoliberalismo de alguns filósofos (que comemoram a queda do muro de Berlim e convidam à restauração do bom espírito das *Lumières*) com a velha iniciativa de Lukács, em *Die Zerstörung der Vernunft*, mau livro de um grande pensador.¹⁴ É preciso lembrar, aqui, o diagnóstico de Paulo E. Arantes sobre a curiosa convergência entre autores como R. Rorty e J. Habermas, sobre o fundo das culturas americana e alemã — diagnóstico que identifica uma grande ambigüidade, tanto nos pontos de contato, como nos pontos de crise desse cruzamento entre duas culturas.¹⁵ Seria preciso acrescentar, a esse *imbroglio* ideológico-filosófico, a origem husserliana (a idéia de *Krisis* da humanidade como das ciências européias) no diagnóstico frankfurtiano da dialética das Luzes e de seus descarrilhamentos, como sugeriu Carlos Alberto

¹⁴ Penso aqui em livros como *Pensamento 68* de Luc Ferry e Alain Renaut, bem como no *Por que não somos nietzscheanos*, ambos editados, no Brasil, pela editora Ensaio, que dá também, e principalmente, espaço a Georg Lukács. [Anos depois da publicação deste ensaio, quando de sua passagem por São Carlos, István Mészáros ajudou-me a dissolver esse paradoxo do “mau livro de um grande autor”. Depois de ouvir minhas observações sobre *A destruição da razão*, o antigo discípulo de Lukács esclareceu: “Você precisaria levar em conta o fato de que o autor foi obrigado a fazer mil concessões à polícia política para poder publicar seu livro”. Lukács não é, assim, o único autor do livro em questão — nota de 2000].

¹⁵ Cf. adiante, neste volume, o comentário de Paulo Eduardo Arantes, “Nem Apel, nem Rorty”.

Ribeiro de Moura, referindo-se particularmente ao texto *Ciência e fenomenologia* de Herbert Marcuse.¹⁶ Convenhamos que tal coincidência no combate ao *irracionalismo*, visando, num caso, ao que se considera direitismo e, no outro, esquerdismo, põe em xeque o uso heurístico, o interesse teórico de pseudonoções como a de *irracionalismo*. Alguém já se proclamou irracionalista sinceramente ou sem ironia? Ou, lembrando Émile Bréhier, que se referia, na ocasião, ao *libertinismo*, não poderíamos dizer, “on est toujours l’irrationaliste de quelq’un”?

De qualquer maneira, a questão da crise da Razão aparece, hoje, *também*, na polêmica entre *modernos* e *pós-modernos*, universalistas e relativistas, racionalistas e irracionalistas. Talvez valha a pena, por isso mesmo, tentar mostrar a impertinência dessa formulação do problema (sugerir que *essa* descrição da crise não é a melhor), sobretudo quando é guiada pela leitura de Wittgenstein, numa polêmica, nem sempre esclarecedora, sobre a melhor interpretação de seus textos.

O que quero fazer, nesta circunstância, é pensar Wittgenstein como protagonista essencial da crise contemporânea da Razão, de maneira a retirá-lo do contexto em que o debate acima referido se desenrola, devolvê-lo ao lugar que parece ocupar na história da filosofia moderna, no eixo que vai a ele, vindo de Descartes e passando por Kant, mas sobretudo por Pascal. Como a Razão moderna exorciza o seu *Outro* (erro, ilusão, loucura), qual a validade dos argumentos que limitam o alcance da Razão (argumentos da loucura e do sonho, dialética transcendental), como Wittgenstein acolhe e reelabora tais argumentos no seu último texto *Über Gewissheit*? Arrisquemos uma hipótese: não poderíamos dizer que a empresa desse livro renova a empresa crítica do *Tractatus*? No primeiro caso, tratava-se de mostrar o *que queriam di-*

¹⁶ Cf. H. Marcuse, “On science and phenomenology”, in R. Cohen; M. W. Wartofsky, *Boston studies in the philosophy of science*, vol. II, Nova York, The Humanities Press, 1965, pp. 279-90.

zer (sem poder fazê-lo) solipsistas e realistas. Lá, alguma superioridade era reconhecida ao solipsismo — sob a estrita condição de reconhecer que sua *verdade* era indizível, não podia sobreviver à sua expressão teórica e coincidia, no limite, com a tese aparentemente oposta do realismo. A nova filosofia da lógica, como a antiga dialética transcendental, faz a gênese conceitual das ilusões da metafísica. No segundo caso, trata-se de opor idealismo e relativismo (ou o idealismo protagonizado) ao realismo, nos mesmos termos. Se assim for, como Kant, Wittgenstein oporia sistematicamente o interesse *do que a metafísica queria dizer* à sua expressão necessariamente equivocada. Na linguagem de G. Lebrun, o avesso da empresa crítica seria uma espécie de história “filosofante” da filosofia.¹⁷

II

Trata-se, portanto, de visar a essa arqueologia implícita da filosofia moderna (se ela existe e não estou completamente enganado) no pensamento de Wittgenstein, aqui mais kantiano do que se está normalmente disposto a aceitar, particularmente nos seus últimos escritos e, antecipemos, nas últimas frases de *Sobre a certeza*.

Mas, para fazê-lo, tomemos como fio condutor o livro *Apresentação do mundo* de José Arthur Giannotti¹⁸ e sublinhemos seu grande acerto, sobre o morno fundo do debate contemporâneo entre modernos e pós-modernos, ao esvaziar, de um só golpe, dois equívocos simétricos, vigentes na literatura sobre Wittgenstein: tanto a leitura relativista, quanto a pragmático-transcendental-

¹⁷ Cf. G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 67.

¹⁸ J. A. Giannotti, *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Wittgenstein*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

comunicativa da obra de maturidade do filósofo vienense. Um grande acerto, sem dúvida, mas que parece trazer consigo alguns problemas; numa palavra, a minha impressão é de que, no livro de Giannotti, vários indícios há de que foi levado, como que sem perceber, para perto de Apel e de Habermas, autores dos quais quer, no entanto e vivamente, demarcar-se e afastar-se. No meu primeiro passo, quero fornecer as razões deste meu juízo, detendo-me no derradeiro capítulo de *Apresentação do mundo*, para discutir a apropriação filosófica que nele Giannotti faz dos últimos escritos de Wittgenstein.

É bem verdade que o texto de Giannotti está muito mais voltado contra a leitura relativista do que contra a neofrankfurtiana. Todo o andamento do capítulo é marcado pela intenção de mostrar que a pluralidade dos jogos de linguagem e sua radicação na diversidade das formas de vida não eliminam uma referência essencial ao horizonte da universalidade. Tese que é montada sistematicamente: em primeiro lugar, mostra-se que, se a “dinâmica” dos jogos de linguagem se desdobra sobre o fundo de uma facticidade pressuposta, isto não rouba à sua “compreensão”, ou à sua análise, um estilo essencialmente *gramatical* ou *lógico* (e não genético) e *transcendental* (e não empírico). Que se possa, assim, separar “questões gramaticais” de “questões de história natural” é demonstrado com o esclarecimento de que mostrar a “base vital” de um jogo de linguagem não significa afirmar que ele aí vem beber seu sentido ou fundar sua verdade — ao contrário do recurso husserliano fundacional ao *Lebenswelt*, ou à Terra que, como *Ur-arkhé* (e contra a ontologia precipitada e já “positivista” de Galileu, que confunde o *dado* com o *construído*), *não se move*. De resto, é preciso reconhecer que, caminhando já na direção da reflexão de Wittgenstein, se admitirmos que a terra, como *Ur-arkhé*, se move (não necessariamente objetivo-real-empiricamente), começaremos a compreender a *Grundlösigkeit* do fundamento. Giannotti afirma com razão que, segundo Wittgenstein, não são princípios “indubitáveis” que dão sentido e base ao mundo, mas a tarefa ou a prática do *julgar* e do *pensar*. De fato, a dialé-

tica, que une e separa polaridade e bipolaridade no funcionamento do jogo de linguagem, dá estatuto inédito à idéia de fundação, introduzindo a “difícil” idéia, como diz Wittgenstein, da *Grundlösigkeit* do fundamento, lembrando os comentários de Heidegger, em *Der Satz von Grund*, ao belo verso de Angelus Silesius: “Die Rose ist ohne warum”. Mas, sobretudo, Giannotti parece ter razão ou fundamento (ao contrário da rosa) porque, se “a pá entorta” ao cavar o chão em busca do fundamento arqui-sólido, ou aí encontra apenas o tecido frágil de convenções demasiado humanas, não deixa de descobrir canais de comunicação com outros jogos de linguagem. E, com eles, e contra os relativistas ou os culturalistas, estão garantidos a comunicabilidade entre todos os jogos de linguagem, entre todos os homens, e o horizonte universal da Razão.

Quanto a mim, nada parece haver a acrescentar, no que concerne à demolição do relativismo. Com efeito, afirmações como: “A forma de vida considerada em *Sobre a certeza* é a da Grã-Bretanha do pós-guerra. O princípio obtido a partir dessa forma de vida pode, no máximo, ser adaptado e aplicado a alguns países europeus da mesma época, ou com maiores restrições ainda, a alguns países europeus de épocas anteriores”;¹⁹ afirmações como esta parecem ruir por si mesmas. Na verdade, ao escrever *Sobre a certeza*, Wittgenstein parece não escrever apenas *contra Moore*, mas também *contra os ingleses* ou contra os tempos modernos. Valem para esse livro as primeiras linhas de uma versão antiga do prefácio às *Philosophische Bemerkungen*: “Este livro foi escrito para aqueles que têm afinidade com o espírito em que foi escrito. É um espírito que, creio, é diferente da principal corrente da civilização européia e americana”.²⁰

¹⁹ Cf. Paulo Roberto Margutti Pinto, “O problema da necessidade da fundamentação última não-metafísica em Karl-Otto Apel”, *Kriterion*, n° 91, julho de 1995, p. 25.

²⁰ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, ed. bilingüe (*Remar-*

Deixemos de lado, portanto, a questão do relativismo e passemos ao que me interessa no momento: isto é, saber se, com a água do banho, Giannotti não jogou fora também o bebê, ou ainda, se, para salvar a Razão da crise ou do pântano do relativismo, não nos devolveu ao chão ilusoriamente sólido da metafísica dogmática. Minha hipótese é a de que Giannotti acabou por pecar por excesso de zelo. E comecemos por algo que já observei anteriormente,²¹ ou seja, pelo fato de Giannotti traduzir sistematicamente *vernünftige Mensch* por *homem racional*, e não por *pessoa razoável*, como deveria. As duas expressões não têm o mesmo peso ou o mesmo uso. Enquanto a primeira, na linguagem da tradição da filosofia, remete ao domínio da *episteme* ou da *nóesis*, a segunda parece remeter antes ao da *dóxa* ou da *frónesis*; no contexto de *Sobre a certeza*, em todo caso, a idéia de *Vernünftigkeit* sempre faz contraponto à *hybris* (arrogância) filosófica, ao desejo de um fundamento último, seja mediante o exercício metódico e metafísico da dúvida, seja mediante a promoção cognitivo-metafísica das “verdades” do senso comum: isto é, sempre milita contra Descartes e Moore. Como o alvo de Giannotti é compatibilizar o universalismo da Razão com o pluralismo dos jogos de linguagem, sua tradução é estratégica. Mas discutível, já que devemos compreender a expressão *vernünftige Mensch* apenas como aquele que *joga bem* o seu jogo, que não indaga por suas bases, já que fazê-lo seria, justamente, *interromper o jogo*. Na verdade, seria preciso, aqui, distinguir, na prática do homem *razoável*, o que ela implica de *reflexividade* (no sentido que lhe atribui Giannotti, pensando em Kant e Hegel), daquilo que poderia implicar para a idéia de algo como um *Gemeinsinn*, interpretado de uma maneira mais kantiana e contemporânea, como tentaremos mos-

ques mêlées) com trad. francesa de G. Granel, Ed. Trans-Europ-Repress, 1984, p. 15.

²¹ Cf. Bento Prado Jr., “A gramática da reflexão”, *Caderno Maist, Folha de S. Paulo*, 3 de julho de 1995, pp. 10-1.

trar a seguir. Confesso que sinto, nesses textos de Wittgenstein, um *tom* kantiano — mas deixemos para adiante essa questão que só poderá ser bem formulada atravessando a leitura giannottiana.

De qualquer maneira, já essa simples escolha de tradutor parece ampliar exageradamente a dimensão *cognitiva* da idéia de jogo de linguagem, sobretudo se associada à ênfase no fato de que, para Wittgenstein, a *verdade* de certas proposições aparentemente empíricas pertence a nosso quadro de referência, isto é, à própria base de nosso *Weltbild*. O que há na base, mitologia ou saber positivo? O fato é que tais enunciados permitem a Giannotti avançar não apenas na direção do universalismo, mas dar alcance *ontológico* à idéia de jogo de linguagem. Alcance ontológico, no sentido mais forte da palavra, que recupera e relança em jogo a velha idéia de *adaequatio*.

É assim que Giannotti nos diz: “Já analisamos como se articula o acordo, a harmonia entre o pensamento e a realidade: de um lado, não é porque digo falsamente que algo é vermelho que o real adquire essa propriedade [...]”.²² No *Tractatus*, certamente, era necessário *mostrar* a harmonia perfeita entre pensamento e realidade e era possível fazê-lo. Mas, aqui, como? Concordo, com Giannotti, que “esta maçã é vermelha para todo mundo”, como Wittgenstein concordaria, desde que o enunciado fosse situado “em certas circunstâncias”, isto é, como *prática* situada no fluxo da vida, sem sublinhar o “é”, isto é, retirando-lhe justamente o “peso ontológico” que lhe atribui sua interpretação metafísica. Não é esse, aliás, o argumento central de *Sobre a certeza*?

Mas, caminhemos devagar com o andor! Quando Giannotti fala da harmonia entre pensamento e realidade, no mais das vezes, está pensando simplesmente, creio, na relação entre *regras e caso*, que é susceptível de uma compreensão puramente crítica e não implica qualquer metafísica, realista ou idealista. Sem dúvida, se um jogo de linguagem funciona — e enquanto funciona —,

²² J. A. Giannotti, *op. cit.*, pp. 245-6.

podemos dizer, em algum sentido, que há “harmonia” ou que não há muito atrito ou fricção entre o pensamento e a realidade. Mas a interpretação de Giannotti parece ser mais forte, já que ele dissera pouco antes: “[...] o próprio funcionamento da ordem [uma ordem dada por alguém a outrem — B.P.Jr.] coloca no horizonte a possibilidade de adequar esse jogo à nova situação. Conforme, pois, a natureza do entendimento (*Verständigung*) com o qual as pessoas se comprometem, coloca-se no horizonte o sentido da adequação (*Übereinstimmung*) e fundamentação (*Begründung*) dos jogos”.²³

O que vejo aqui de problemático? Aparentemente, a expressão *Übereinstimmung* não comparece em *Sobre a certeza* de maneira a amparar a idéia de *fundamentação* e de *adequação à realidade* dos jogos de linguagem. Aliás, no # 215, está dito explicitamente: “Aqui vemos que a idéia de ‘concordância com a realidade’ (*Übereinstimmung mit der Wirklichkeit*) não tem nenhuma aplicação clara”. Giannotti não ignora o parágrafo, mas insinua, em seu comentário, que essa idéia pode ter aplicação, embora não muito clara. O que, confesso, não é muito claro para mim. De resto, as outras ocorrências da palavra *Übereinstimmung*, no livro em questão, não parecem confirmar o pequeno desvio que Giannotti impõe ao # 215. A primeira, no # 191, parece mostrar que, com a idéia de adequação, temos algo como um inevitável círculo vicioso: “Bem, se tudo fala por uma hipótese e nada contra ela — então ela é verdadeira? Poderíamos chamá-la assim. — Mas concorda com a realidade, com os fatos? — Com essa questão você já está girando em falso”. Ou, ainda, no # 199: “A razão pela qual uso a expressão ‘verdadeiro ou falso’ tem algo de enganador em si, pois parece equivaler a dizer ‘concorda com os fatos ou não’, enquanto o que está em questão é justamente o que é ‘concordância’ (*Übereinstimmung*) aqui”.

Se é problemática a concordância entre *hipótese e fato*, no interior de um jogo de linguagem, que dizer da concordância en-

²³ *Idem*, *ibidem*, p. 245.

tre linguagem e mundo, ou entre pensamento e realidade (holisticamente considerados), que está “fundada” em proposições “polares”, que nada têm de comum com as hipóteses e que não são nem verdadeiras nem falsas? É claro que o Saber é sempre um dom da Natureza, como diz Wittgenstein no # 505. Sem regularidade natural, não poderíamos *falar*, mas não poderíamos sequer *sobreviver*. Mas isto não pressupõe harmonia preestabelecida entre pensamento e realidade. Aqui, com Giannotti, parecemos regressar da *Crítica da faculdade de julgar* para a *Monadologia* de Leibniz. Não é necessário que o mundo, *em si ou para Deus*, seja bem-comportado (como ele era, de fato, no *Tractatus*, já que desde sempre domesticado no interior do espaço lógico) para que eu não caia do cavalo, para usar a metáfora de Wittgenstein. O mundo pode empinar, pular ou mesmo bolear. No pior dos casos, mudo de sela ou transformo meu jogo de linguagem. Mas, para que haja verdade (ou erro), certeza (ou dúvida), razão (ou loucura), nenhuma harmonia precisa ser estipulada: deve-se apenas aceitar que até agora, pelo menos, tudo ou *quase tudo* ocorreu bem — até agora, já que para Wittgenstein, como para Hume, não cabe ao filósofo fazer profecias. Basta aceitar algo como a idéia vaga (e *essencialmente vaga e indeterminada*) da regularidade da natureza. Idéia a um só tempo empírica e transcendental, como os famosos *mistos empírico-transcendentais* de Foucault em *Les mots et les choses*. Aí se juntam “fatos muito gerais da natureza” e condições gramaticais ou lógicas da significação ou do uso da linguagem: vida, linguagem, ação ou trabalho. Junção, é preciso acrescentar, onde a inegável *facticidade* reconhecida não implica em forma alguma de empirismo. Como observa Bouveresse: “[...] alguns fatos poderiam tornar nossos jogos de linguagem impossíveis ou sem interesse, mas nenhum dos fatos que podemos constatar e mencionar tornou-os necessários”.²⁴ Um pouco como se

²⁴ J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Minuit, 1987, p. 593.

esses fatos fornecessem uma matéria, apenas, a ser marcada ou enformada pela ação de uma instância transcendental que, só ela, fornece *necessidade e inteligibilidade*.

Na verdade, à idéia de adequação só resta um uso que é, se posso usar esta expressão, “intra-lúdico-lingüístico”, como parece dizer o próprio Wittgenstein, no # 203: “Em que consiste esta adequação, se não no fato de que aquilo que é evidência nesses jogos de linguagem fala a favor de nossa proposição?”. Talvez até pudéssemos dizer que, na descrição da dinâmica dos jogos de linguagem, mais importante do que uma eventual “adequação”, seja a *inadequação*, ou seja, o atrito, como se estivéssemos diante de uma *filosofia do não* ou de um inesperado parentesco com Bachelard. Pois é esse atrito que parece imprimir movimento aos jogos de linguagem, fazendo deles essa “*práxis* mutável” que Giannotti opõe à leitura apeliana de Wittgenstein. Operação que não vai sem dificuldade para Giannotti que, logo após sua sugestão, é obrigado a conter imediatamente o *mobilismo* sugerido. Foi, digamos, quase um lapso. É o que podemos ler nas seguintes frases: “Não é porque as águas e as areias se movem, as margens se modificam com o tempo, que deixamos de nos banhar no mesmo rio. Porquanto para dizer que se banha no mesmo rio, essas mudanças não são pertinentes para que se demarquem as margens e o leito”.²⁵ Essas frases de Giannotti comentam os parágrafos 97 e 99, nos quais Wittgenstein fala das mudanças dos jogos de linguagem, quando uma proposição (de forma empírica) “endurece”, por assim dizer, fundindo-se na formação ou na mitologia de base ou, pelo contrário, quando um desses elementos de base do *Weltbild* se fluidifica, tornando-se proposição empírica de pleno direito, reassumindo sua bipolaridade e voltando a girar em torno do eixo polar imóvel. Giannotti, na verdade, liga esse argumento ao argumento da regularidade da natureza — se tudo mudasse aleatoriamente, como seria possível a linguagem? E tem

²⁵ J. A. Giannotti, *op. cit.*, p. 246.

razão ao fazê-lo. Mas não exagera ele, no esforço de mitigar o mobilismo, mais como Platão do que como Wittgenstein, para guardar lugar para o uso da linguagem? Qual é o sentido da metáfora heracliteana e fluvial deste último? Podemos ler o seguinte no # 97 de *Sobre a certeza*: “A mitologia pode voltar ao estado de fluxo, o leito do rio dos pensamentos pode deslocar-se. Mas eu distingo entre o movimento das águas no leito do rio e a mudança do próprio leito; embora não haja distinção nítida entre um e outro”. Embora a distinção não seja nítida (neste caso como em todos os outros, já que abandonamos o platonismo do *Tractatus*), Wittgenstein parece insistir na diferença entre o movimento das águas e a mudança do perfil das margens do rio, porque a mudança das margens ou do leito *é a mudança do próprio rio*. Um jogo de linguagem permanece o mesmo, mesmo se proposições, nele consideradas verdadeiras, passam a ser consideradas falsas e vice-versa. Mas se o bloco ou o aglomerado das proposições polares — a mitologia de base — muda, não mais se pode dizer que jogamos o mesmo jogo e que nos banhamos no mesmo rio. Não é o mundo que se revela volúvel, *mobile quale la donna*, apenas nós mudamos as regras de nosso jogo e, com elas, *nostra forma de vida*, isto é, *nós mudamos*.

“Banhamo-nos todos no mesmo rio”, parece dizer Giannotti, reatando os laços entre a filosofia de Wittgenstein e a filosofia clássica grega de Platão e Aristóteles. E não será a idéia da multiplicidade dos jogos de linguagem que há de impedir, à primeira vista, a celebração dessas núpcias. Para melhor neutralizar o pluralismo (se não o relativismo ao menos virtual) dos jogos de linguagem, Giannotti procede a uma dupla operação, que percorre esses jogos em duas direções diferentes.

Numa operação, por assim dizer, *interna*, Giannotti persegue uma linha *centrípeta*, que o leva da periferia dos jogos de linguagem a seu centro, ou, para manter a metáfora wittgensteiniana que explora com felicidade, da superfície do globo que gira, em direção de seu eixo imóvel (para ser mais platônico, Giannotti poderia lembrar que o movimento da esfera, em torno de seu

centro imóvel, é a melhor metáfora da eternidade). Tal movimento coincide, na verdade, com o movimento da *reflexão*, tal como o entende Giannotti, isto é, com o movimento da descrição dos jogos de linguagem, ou com o trabalho do filósofo que escava o chão da prática lingüística, em direção da mitologia que serve de *grund-lösige Grund* ao *Weltbild* que ele quer *pensar*. Numa outra operação, complementar à primeira, e que poderia ser descrita como *centrifuga*, Giannotti prolonga, transversalmente, uma linha que leva do eixo imóvel, acima referido, em direção de todos os demais, esboçando o campo de *tradução* possível entre todos os jogos de linguagem. Ou, como resume o próprio Giannotti: “No processo regressivo de formular os fundamentos dos jogos de linguagem, chega-se ao pressuposto de que os seres humanos podem comunicar-se entre si, a despeito das diferenças de suas formas de vida, porque o fundamento nada mais é do que a possibilidade deles perguntarem pelas bases de suas intercomunicações possíveis, possibilidade inscrita, quando tentam e logram compreender pelo menos as fimbrias duma linguagem a mais alheia, ainda que errando”.²⁶ Note-se que essa abertura para o *Outro* ou para o universal é descrita como cúmplice do trabalho do filósofo ou como garantia da vocação essencialmente universalista da filosofia. O que tenderia a transformar a filosofia, a contrapelo do pensamento de Wittgenstein, na *verdade da linguagem* ou em alguma forma de jogo universal, para onde convergem ou devem convergir os diferentes jogos de linguagem. Mas Wittgenstein não dizia, mais ou menos, que a essência da filosofia reside no uso equivocado da linguagem? Há que acrescentar que pertence à essência do *vernünftige Mensch* (mais tarde voltaremos ao assunto), justamente, não perguntar pelo fundamento, não ser filósofo. A análise filosófica, que pode desarmar a pergunta pelo fundamento (essa doença mortal da linguagem), percorre à contracorrente o movimento espontâneo da *Vernünftigkeit*, definida como o bom

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 245.

senso comum. *Vernünftig*, o filósofo? Lembremo-nos da cena no jardim londrino, imaginada por Wittgenstein em *Sobre a certeza*: uma senhora ouve um diálogo entre dois filósofos que discutem a existência do mundo exterior (ou *desta árvore*, o que não é a mesma coisa) e um deles diz, mais ou menos: “Minha Senhora, não somos loucos, estamos apenas conversando filosofia”. Giannotti quer encontrar na *reflexividade* do uso da linguagem, espontânea e natural (se assim podemos dizer), uma espécie de garantia antecipada da eficácia universal da Razão. Como se a linguagem preservasse, em sua essência, um lugar para o filósofo sobrevoar a pluralidade demasiado fática dos jogos de linguagem, desempenhando o papel que Mannheim reservava à *Intelligentia*, que flutuaria livremente entre ou sobre as classes e as ideologias em conflito.

Na verdade — façamos justiça a Giannotti —, não se trata de um pairar mais ou menos miraculoso — ou de um *deus ex machina* que generosa e inesperadamente vem salvar-nos do relativismo. Pois Giannotti nos revela o terreno comum e sólido onde pode ancorar-se essa virtual compreensão da (ou abertura para a) multiplicidade dos jogos de linguagem reais e possíveis: “[...] é essencial não perder de vista que este fio que alinhava os contactos e confrontos das diferentes formas de vida remete a uma base quase animal, aquilo que nos faz homens num senso mais elementar, a um certo reino animal do espírito, a um terreno já conquistado, visível no cotidiano se a própria prática da linguagem não o acobertasse. Exatamente aquele terreno comum a partir do qual interpretamos uma linguagem desconhecida”. Notemos, antes de seguir adiante, que aqui, paradoxalmente, ao menos para uma leitura de Wittgenstein, é a prática da linguagem, e não a perplexidade que deriva de seu mau uso, que entope os canais da compreensão e obscurece nossa visão das coisas elas mesmas.

Esta *humanitas minima*, na teoria de Giannotti, embora sem contar com conteúdo determinado (ou com um “decálogo primitivo” como ele diz), antecipa, por debaixo dos jogos de linguagem, e por assim dizer em silêncio, os *Grundprinzipien* da pes-

quisa humana, tal como podem ou devem ser explicitados pela análise filosófica. “*Grundprinzipien*,” acrescenta Giannotti, que “constituem o horizonte tanto da pesquisa quanto do processo de persuasão pelo qual introduzimos terceiros paulatinamente em nosso mundo cotidiano”.²⁷

Se essa caracterização do esforço de Giannotti não está completamente errada, e se, com ela, compreendemos as (boas) razões que invoca contra a interpretação relativista de Wittgenstein, fica menos claro por que desqualifica a de Apel ou de Habermas. O que nelas censura é a fidelidade ao modelo clássico e fixista da Razão e a ignorância de que, para Wittgenstein, a lógica e a gramática se enraízam numa *práxis* mutável. Ora, Apel e Habermas não ignoram propriamente a mobilidade de *práxis* básica — o que fazem, é interpretá-la *teleologicamente*,²⁸ isto é, como referida ao alvo de uma comunidade comunicativa ideal, que lhes parece estar virtualmente inscrita no fato bruto de qualquer comunidade comunicativa real ou empiricamente dada. Não é “realismo empírico” ou materialismo histórico que faz falta *du côté de Frankfurt*, o problema está em seu “idealismo transcendental” ou sua “filosofia da história”; ou seja, é a idéia de instituir, com a ajuda de Wittgenstein, mas contra a letra e o espírito de sua obra, a idéia de uma espécie de *jogo de linguagem ideal e final*, que atrapalha a compreensão da obra de Wittgenstein e do próprio mundo. Idéia mais próxima da *ficção* do *Glasperlenspiel* do romance de Hermann Hesse (essa espécie de jogo unificador de todos os saberes, da música e da matemática, englobando a totalidade da ciência e da cultura, incorporado num *organon* materializado como um super ou meta computador *avant la lettre*) do que da realidade da filosofia de Wittgenstein. É claro que posso inventar ou imaginar um jogo de linguagem — mas imaginar um jogo de linguagem *universal*, cuja vocação é iluminar a totalidade dos jogos de lingua-

²⁷ *Idem*, *ibidem*, p. 254.

²⁸ Inspirados tanto em Peirce como em Kant.

gem reais e possíveis, isso parece corresponder a algo como um círculo quadrado. Se é fácil conceber que todo jogo de linguagem é reflexionante (meus juízos fornecem os princípios do julgamento),²⁹ mais difícil é imaginar que dois jogos possam relacionar-se como uma metalinguagem se relaciona com sua linguagem-objeto. Nesse sentido, a observação de Giannotti é justificada: por parte dos frankfurtianos, há fidelidade pelo menos à idéia clássica de que a filosofia tem um objeto próprio, pode falar significativa e verazmente dele, pode dominá-lo teoricamente. Idéia incompatível, talvez, com a de uma dialética negativa.

Mas não é a um resultado parecido que chega Giannotti? Sem recorrer à linguagem teleológica dos frankfurtianos (Giannotti não pode se esquecer do belo # 559: “Você precisa ter em mente que o jogo de linguagem é, por assim dizer, imprevisível. Quero dizer: não está fundado. Não é nem razoável, nem não razoável. — Está aí, como nossa vida”), Giannotti não deixa de endossar, pelo menos, a idéia da convergência dos jogos de linguagem, a partir do chão da humanidade mínima comum, em direção dos princípios universais da pesquisa humana ou *de nossa racionalidade* — tudo isso garantido pela comunicação possível entre os diferentes jogos de linguagem. Estamos tão longe assim da filosofia da comunidade comunicativa?

III

Boa parte das dificuldades que acabamos de mostrar provém, talvez, da atitude subjacente à leitura de Giannotti: atravessando os textos de Wittgenstein em direção de seus próprios alvos especulativos, talvez ainda muito marcados por Husserl e Hegel, não se demora, como deveria, na ruminação do alvo de Wittgenstein, tal como ele mesmo o visa, ou tenta visá-lo, na hesitação e no

²⁹ Cf. *Sobre a certeza*, # 124.

tremor de uma pesquisa que se autocorrige sem descontinuar, sem jamais atingir o repouso de sua expressão plena e finalmente transparente. Incompletude essencial do pensamento que é dificilmente reconhecida pelos comentadores do filósofo e que prejudica fortemente a compreensão de seus escritos. De um filósofo que sempre insistiu sobre a *dificuldade essencial da expressão*.

E, no entanto, o alvo é bem indicado, em *Sobre a certeza*, se não claramente definido: trata-se de criticar Moore e sua filosofia do senso comum que, contra toda a tradição do pensamento (particularmente do idealismo, do ceticismo e do solipsismo), quer finalmente desencavar o chão sólido onde apoiar definitivamente a filosofia. Tudo isto, numa operação que se limita a exprimir *teses*, na verdade *truísmos*, como tal reconhecidos, que estariam, por sua própria banalidade, além de qualquer razão de duvidar, a definir o horizonte da verdade absoluta. Assim, em “Uma defesa do senso comum”, diz Moore:

“Começo, então, com minha lista de truísmos, cada um dos quais (em minha opinião) *sei*, com certeza, ser verdadeiro. As proposições a serem incluídas nesta lista são as seguintes:

Existe presentemente um corpo humano vivo, que é *meu corpo*. Este corpo nasceu há algum tempo no passado, e existiu continuamente desde então, embora não sem sofrer mudanças: ele era, por exemplo, muito menor quando nasceu, e durante algum tempo foi menor do que é agora.”³⁰

Poupando os auditores ou leitores, não prossigo na enumeração da longa lista dessas verdades e insisto, apenas, em que o que choca Wittgenstein é a ênfase que sublinha a expressão *sei*,

³⁰ G. E. Moore, “Uma defesa do senso comum”, São Paulo, Abril, col. Os Pensadores, 1985, pp. 81-2.

que parece fundar, de alguma maneira, a lista das verdades triviais ou absolutas, transmitindo-lhes sua certeza imediata ou subjetiva. Todo o livro *Sobre a certeza* visa a mostrar como tais proposições não podem, por razões lógico-gramaticais estritas, desempenhar o tranqüilo papel filosófico fundacional que lhes atribui Moore. Trata-se de mostrar a impossibilidade de fundar, nas “evidências” do senso comum, uma filosofia realista e de mostrar, simultaneamente, que nenhuma evidência, nenhum contato privilegiado consigo mesmo podem, tampouco, ser chamados a amparar uma filosofia não realista, isto é, idealista, cética ou solipsista. No fundo, aponta Wittgenstein, são as mesmas razões que cancelam o sentido possível de realismo e de idealismo, que mostram que a aparente oposição entre essas metafísicas é meramente efeito de superfície, que ambas partilham do mesmo equívoco filosófico de base. É o que está escrito, de cara, desde o início de *Sobre a certeza*, no seu # 37, onde Wittgenstein adverte o leitor:

“Mas será uma resposta adequada ao ceticismo do idealista ou às certezas do realista dizer que ‘há objetos físicos’ é um absurdo [*Unsinn*]? Para eles, no final das contas, não se trata de um absurdo. Todavia, seria uma resposta dizer: — esta asserção, ou sua oposta, é uma tentativa equivocada de exprimir o que não pode ser assim expresso. E, que há equívoco, isto pode ser mostrado; mas isto mesmo não encerra o assunto. Precisamos ver que o que se apresenta a nós como uma primeira expressão de uma dificuldade, ou de sua solução, pode ainda ser uma expressão falha. Assim como alguém que, criticando com justiça um quadro, faz desde início uma censura lá onde não tem cabimento — nesse caso, uma *investigação* torna-se necessária, para localizar o justo ponto de ataque da crítica.”

Todo o livro deve, portanto, ser compreendido como esforço para realizar essa correção da linha de tiro crítica. O alvo já



está dado, mas de alguma maneira está *mal focado*. E sua correção — a desqualificação tanto do realismo como do idealismo, da metafísica, enfim — só se torna possível com o desdobramento da análise gramatical do comportamento dos conceitos de *saber, crer, duvidar, estar seguro de..., errar, sonhar*. A conclusão do livro está pronta desde o seu início, mas só o desenrolar ziguezagueante, freqüentemente incerto e interrogativo, da *pesquisa*, pode dar-lhe o seu horizonte verdadeiro, no cruzamento da definição dos três termos cruciais, *erro, ilusão e loucura*, que definem a vocação problemática e crítica da Razão e da filosofia.

Imobilizado em seu conteúdo temático (isto é, desligado do *télos* problemático ou, como veremos adiante, de seu movimento reflexivo), o último escrito de Wittgenstein é muito simples. Gilbert Hottois, por exemplo, fornece um esquema bem preciso dos momentos argumentativos de *Sobre a certeza*: “Wittgenstein põe precisamente em questão e denuncia: (a) que saibamos, conheçamos tais proposições [os truísmos enunciados por Moore como o cerne duro da boa e universal filosofia do senso comum — B.P.Jr.]; (b) que possam ser consideradas absolutamente verdadeiras; (c) que seja possível produzir a menor prova de tais proposições e mais geralmente do ‘Common Sense view of the world’ ou do realismo; (d) que o ‘eu’ da expressão ‘Eu sei que...’ desempenha qualquer papel significativo”.³¹ Mas esse comentador não se limita a fazer uma boa radiografia temática do livro de Wittgenstein: ao fazê-lo, dá também conta do sentido dos argumentos que aí parecem levar ao relativismo e que fazem a festa dos intérpretes “pós-modernos”, adeptos do culturalismo. Há que interpretar, afirma com razão, os textos que insistem na pluralidade e na irreducibilidade dos *Weltbilder*, no quadro da polêmica contra o realismo, num estilo quase dialético, sem fixá-los como teses que

³¹ G. Hottois, *Du sens commun à la société de la communication; études de philosophie du langage: Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel*, Paris, J. Vrin, 1989, pp. 32-3.

dariam forma a uma *Weltanschauung*, assinada por Wittgenstein. O que importa é a *tensão* que o filósofo instaura entre universalismo objetivista e relativismo, não para superá-la em direção de uma síntese superior, mas para desqualificar simultaneamente os termos opostos. *Como Pascal*.³²

Guardá-lo em mente é indispensável, para evitar um radical mal-entendido do sentido do texto. Aparentemente advogados e adversários do relativismo, acabam desencavando, dos textos de Wittgenstein, algumas *teses*, uma *filosofia* no sentido de uma doutrina ou de uma visão do mundo. E é preciso reconhecer que algo, se não no estilo, pelo menos em algumas expressões de Wittgenstein, levam a esse equívoco. Como se fosse impossível desfazer as ilusões da filosofia sem incorrer involuntariamente nessas mesmas ilusões. E o próprio Wittgenstein reconhece esses percalços, como, por exemplo, quando a “dificuldade de perceber a *Grundlösigkeit* de nossas crenças” (# 166) nos faz *cair* numa filosofia tão dogmática e cega para o uso legítimo da linguagem como qualquer outra. Como é dito no # 422: “Quero assim dizer algo que soa como o pragmatismo. — Aqui estou sendo atropelado por uma espécie de *Weltanschauung*”.

Não são, com efeito, *teses* de qualquer tipo, epistemológicas ou ontológicas, que nos carregam para longe do relativismo ou do pragmatismo. E não é preciso, com Giannotti, recuperar, por sob as diversas formas de vida, a universalidade da *humanitas minima de facto*, para salvar Wittgenstein do relativismo.

Basta, para tanto, reconhecer que, ao descrever e compreender o funcionamento de um jogo de linguagem, eu, de alguma maneira, estou qualificado a compreender *todos* os jogos de linguagem, reais ou possíveis.³³ Como conciliar essa idéia com a idéia

³² Cf., neste volume, meu ensaio “O relativismo como contraponto”.

³³ Ver, por exemplo, a este propósito, o seguinte parágrafo de G.-G. Granger: “C’est cette démarche que Wittgenstein appelle une *Beschreibung*, une description. Les jeux de langage simples qu’il imagine sont alors ‘les pôles



da irreducibilidade dos *Weltbilder* ou dos abismos que separam esses diferentes paradigmas? O abismo reside mais nas crenças (infundadas ou infundáveis) cristalizadas na mitologia de base dos jogos de linguagem, do que nos “princípios fundamentais da pesquisa humana”. Que podem significar tais princípios de que fala o # 670? Trata-se de algo puramente formal, que nada prejudica a constituição ontológica do mundo; no limite: (a) a idéia de que toda proposição significativa depende de um fundamento ou de um método de verificação; (b) que toda fundamentação tem um limite, justamente uma base em si mesma infundada; e (c) que esse espaço, aparentemente estreito, uma esfera *bien aménagée* internamente, flutuando sobre um abismo sem fundo, é suficientemente largo para abrigar o funcionamento do entendimento humano. Não reencontraríamos, aqui, o espírito de Pascal, quando afirma que a falta de prova dos princípios “não é um defeito, mas uma perfeição”? O princípio é apenas, o que não é pouco, que deve haver regras, *mas não importa saber, nem se pode propriamente saber*, em que se baseiam tais regras.

Lembremo-nos que, em *Sobre a certeza*, sempre se trata do senso comum e de seu possível uso filosófico. E que se trata, sobretudo, de discriminar entre as possibilidades de *compreender* e de *conhecer*, ou de ratificar que não se pode conhecer, sem compreender. Talvez seja nesse sentido que Wittgenstein afirma, no # 378: “Das Wissen gründet sich am Schluss, auf der Anerkennung”, ou “O conhecimento funda-se, no final das contas, no reconhecimento”. Deixemos de lado o comentário — verdadeiro ninho de rato — do que representa a interpretação da palavra *Anerkennung*, que tem história na filosofia, e não apenas na ale-

d'une description et non le rez-de-chaussée d'une théorie' (*Remarques sur la philosophie de la psychologie*, n° 633, p. 141 de l'Édition Granel). Méthode qui est confirmée par un autre texte du même manuscrit: 'J'apprends à décrire ce que je vois; et j'apprends là tous les jeux de langage possibles' (n° 980, p. 202)". Cf. G.-G. Granger, *Invitation à la lecture de Wittgenstein*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1990, p. 265.

mã. Mas lembremo-nos, mais uma vez, que o texto é escrito *contra* Moore. Numa palavra, se o senso comum não garante fundamento ou o caráter apodíctico ao conhecimento, não deixa de ser condição de possibilidade do exercício do julgamento em geral, em termos rigorosamente kantianos. Se não obriga a uma metafísica, como quer Moore, o senso comum, purificado pela análise conceitual, pode e deve funcionar como horizonte da racionalidade. Não é o que já dizia Kant, na *Crítica da faculdade de julgar*? No seu # 40, Kant diz:

“O entendimento humano que, como meramente são (ainda não cultivado), é considerado o mínimo que se pode esperar de quem aspira a ser qualificado de homem, goza também da humilhante honra de ser qualificado de senso comum, uma vez que, com a palavra *comum* (não só em nossa língua, que dá a este vocábulo uma verdadeira dupla acepção, mas também em muitas outras) se designa o vulgar, o que se encontra em qualquer parte, razão pela qual possui-lo não constitui um mérito ou uma excelência.

Mas, por *sensus communis* há que entender a idéia de um senso comunitário, quer dizer, de uma faculdade de julgar que em idéia (*a priori*) se atém em sua reflexão ao modo de representação dos demais, com o objetivo de ajustar, por assim dizer, seu juízo à razão humana total, subtraindo-se assim à ilusão que, procedente de condições pessoais subjetivas facilmente confundíveis com as objetivas, poderia exercer influência perniciosa sobre o juízo.”³⁴

³⁴ I. Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, trad. de Valério Rohden e Antonio Marques, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993, pp. 139-140. Na nossa citação seguimos mais, em alguns detalhes, a tradução argentina, da editora Losada, p. 145.



Mais adiante retornaremos à idéia kantiana da insuficiência da definição de senso comum como *mera sanidade*, ou como *humanidade mínima*. Digamos, por enquanto, que é contra essa ressalva, isto é, ignorando a advertência kantiana, que Giannotti interpreta a gramática wittgensteiniana do juízo reflexionante. Qual é, com efeito, o sentido do recurso ao chão da humanidade mínima como solo da universalidade da Razão, se não o de amarrar, de fundar sentido e verdade ao *rez-de-chaussée d'une théorie rustique*? Metafísica do *Folklore*?

Não é bem assim que soa (*klingt*) a interpretação giannottiana? De um lado, podemos dizer que a distinção kantiana entre *Gemeinsinn* (entendido como senso da *Gemeinschaftlichensinn* ou como sentido comunitário)³⁵ e *gemeine Menschenverstand* aprofunda, sem ferir o espírito da reflexão de Wittgenstein, o espaço que separa a universalidade da intercompreensão humana, como possibilidade de universalidade racional, do mero fato da história natural da humanidade.

É o que podemos ver no tratamento giannottiano dos textos consagrados por Wittgenstein, em *Sobre a certeza*, às idéias de *persuasão* e de *conversão*. Seguindo sua irreprimível vocação universalista e ontológica, e desenvolvendo sua teoria da “socialização do fundamento” (ou da justificação racional-comunicativa do injustificável), meu amigo afirma: “Enquanto fundamento, essa maneira não é nem verdadeira nem falsa, mas se perguntarmos pela verdade dele, a resposta *tenderá* [grifo meu] a ser positiva, porque a própria pergunta o coloca como uma posição, uma admissão (*Annahme*), coletivamente assumida, uma orientação para se pensar assim”.³⁶

Como pode uma proposição (ou, melhor, uma pseudopro-

³⁵ Notemos quão injusta é a descrição que Apel faz da filosofia de Kant como *monológica*. Aqui talvez possamos falar de um erro ao mesmo tempo historiográfico e filosófico.

³⁶ Cf. J. A. Giannotti, *op. cit.*, p. 248.

posição) “tender” a ser verdadeira, se lógica e gramática *mostram* que, por essência, não pode ser considerada como verdadeira, nem falsa? O *Glauben* (a crença) insinuou-se aqui, sub-repticiamente, nas dobras da razão reflexionante e cobra direitos iguais aos do *Wissen* (o Saber). Esse pequeno deslocamento também permite que Giannotti extrapole o alcance do conceito wittgensteiniano de *Grundprinzip*, misturando seus efeitos epistêmicos e seus efeitos operatórios em geral, na falta de uma melhor expressão. É o que transparece, por exemplo, em um dos inúmeros argumentos mobilizados contra o relativismo, baseados na idéia do universalismo do *Gemeinsinn* ou do caráter universalista das práticas reflexionantes em geral. Giannotti diz: “E o próprio confronto de imagens e visões está remetendo a terrenos comuns que asseguram a operacionalidade do confronto. Daí ser perfeitamente possível se falar de ‘princípios fundamentais’ (*Grundprinzipien*) da pesquisa humana (*U.G.*, 670), que constituem o horizonte tanto da pesquisa quanto do processo de persuasão pelo qual introduzimos terceiros em nosso mundo cotidiano”.³⁷

Podemos, assim, de fato, subsumir os processos de *pesquisa* e de *persuasão* sob os mesmos princípios? Aparentemente Wittgenstein no-lo proíbe expressamente, nos textos que consagra à idéia de persuasão em *Sobre a certeza*. A esse tema consagra dois parágrafos de seu livro: 262 e 612, onde está dito, 262: “Posso imaginar um homem que cresceu em condições muito especiais e aprendeu que a terra surgiu há cinquenta anos atrás, e que assim nisso acredita. Poderíamos ensiná-lo: a terra, há muito tempo... — Tentaríamos passar-lhe nossa visão do mundo [*Weltbild*] — Fa-lo-íamos através de uma espécie de *persuasão*.” Ou, 612 (que, na verdade, encerra um argumento que se inicia em 609, contrapondo um membro de uma cultura primitiva, que crê em oráculos, a um homem moderno que tem noções de física): “Disse que ‘combateria’ o outro homem — mas não lhe daria eu *razões*

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 254.



[Gründe]? Certamente; mas até onde iriam elas? No fim das razões ergue-se a *persuasão*. (Pense no que ocorre quando os missionários convertem os nativos)". Que não possamos seguir a indicação de Giannotti está claro nos dois textos. Num caso como no outro, a idéia de *persuasão* é oposta, por essência, à idéia de *fundamentação*. Os *Grundprinzipien* da pesquisa humana, longe de subsumirem as práticas da *persuasão*, terminam justamente ali onde estas começam. Numa palavra: se tenho que *persuadir* alguém, é porque não tenho (nem posso ter) fundamento ou razões para *convencê-lo*. Persuadir alguém é levá-lo a admitir, justamente, o que não tem base, uma "mitologia", algo que está muito além, ou aquém, da alternativa entre o verdadeiro e o falso, o racional e o irracional ou, melhor dizendo, entre a *sensatez* e a *loucura*, entre o *Cosmos* e o *Caos*. Muito mais que a Razão, na *persuasão*, está envolvida a *autoridade*, a assimetria entre aquele que ensina, mesmo recorrendo à violência, e o aprendiz³⁸ — a mesma assimetria que existe entre o missionário e o nativo. Para Wittgenstein não há, como para Descartes, uma Idade da Razão, em que o homem pode desencavar, em si e para si mesmo, um fundamento *que é uma razão*. Ainda uma vez, para Wittgenstein, também, ir em direção do fundamento é cair no abismo sem fundo.

Como poderia ser diferente? Posso eu *ensinar* uma *crença*, isto é, uma segurança (*Sicherheit*) sem fundamento? Dar *Grund* ao que por essência é *Grundlos*? O campo onde se desenrola a *persuasão* é antes o da *guerra* que o do entendimento comunicativo mais ou menos transparente. Assim, Wittgenstein pergunta no # 612 há pouco citado: "Disse que 'combateria' [*Ich würde 'bekämpfen'*] o outro"; e acrescenta que é *isso mesmo*. Persuadir e *converter* é quebrar, sem argumento propriamente racional ou razoável, uma *segurança*, na expectativa de substituí-la por ou-

³⁸ A respeito dessa assimetria e da importância da obra de Santo Agostinho para Wittgenstein (em particular seu *De magistro*), cf. as páginas esclarecedoras que Sílvia Faustino consagrou em seu livro (*Wittgenstein: o eu e sua gramática*, São Paulo, Ática. 1995) ao bispo africano.

tra. Em todos os parágrafos de 605 a 612, as palavras cruciais e sublinhadas pelo autor (por oposição à palavra *razão*) são *segurança*, *combate*, *persuasão*. E não poderia ser diferente, já que, se não partilharmos o mesmo *Weltbild*, não jogamos o mesmo jogo de linguagem, não obedecemos às mesmas regras. É por isso que, para descrever essa situação-limite, Wittgenstein fala de *heresia e de conversão, de loucura e de sensatez*. Assim, em 611: “Onde dois princípios se chocam, cada um declara o outro louco ou herético”. Diga-se, aliás, *en passant*, para a pré-história longínqua de *Sobre a certeza*, que Wittgenstein protestava, já em 1911, contra a teoria da conversão, exposta em conferência por Moore.³⁹ Numa palavra, a universalidade dos “princípios universais da pesquisa humana” topa com um limite inultrapassável na escolha, sempre arbitrária, dos princípios sem os quais não se cristaliza um *Weltbild* ou se institui uma *Weltanschauung*: “nossa racionalidade”, na expressão privilegiada por Giannotti, é *neutra metafisicamente*. Relativismo ou criticismo?

Não há relativismo algum aí presente, já que a idéia está *in nuce* no próprio *Tractatus* e convive perfeitamente com seu universalismo de princípio. Lá tratava-se, num nível por assim dizer epistemológico, do estatuto das proposições da mecânica e de seu caráter “convencional” (aspas que devem, aqui, ser levadas muito a sério). O problema em questão, nas proposições 6.3, entre outros, é o das relações entre lógica e mecânica, onde se fuzila o princípio de razão suficiente (*Der Satz von Grund*) e, com ele, o princípio da causalidade e da indução, a própria idéia de lei natural. O que nos interessa, nesta circunstância, são as proposições 6.371: “Toda a moderna visão do mundo (*Weltanschauung*) está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais”; e 6.372: “Assim, detêm-se diante das leis naturais como diante de algo intocável, como os

³⁹ Ver R. Monk, *Wittgenstein: o dever do gênio*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, parte I, cap. 3.

antigos diante de Deus e do Destino. E uns e outros estão certos e estão errados. Os antigos, porém, são mais claros, na medida em que reconhecem um termo final claro, enquanto, no caso do novo sistema, é preciso aparentar que está *tudo* explicado”.⁴⁰ É claro que, em *Sobre a certeza*, não faria sentido falar de *erro* ao descrever uma visão do mundo. Mas o que se arma aqui, no interior do próprio *Tractatus* (e um pouco na continuidade do convencionalismo mitigado de Hertz), é a idéia de que a convenção (na representação mecânica do mundo) não é *arbitrária*. Como observa Luiz Henrique Lopes dos Santos:

“Analogamente, a ninguém deve ocorrer perguntar se os eventos do mundo estão intrinsecamente submetidos às leis newtonianas ou às leis aristotélicas. Eles não estão intrinsecamente submetidos a nenhuma legalidade. Só há a legalidade lógica. A escolha de um ou outro sistema de mecânica é arbitrária, mas também ela é relativamente arbitrária. Aprendemos algo sobre como as coisas têm acontecido quando percebemos que um sistema permite a formulação de um conjunto de leis naturais compatível com nossa experiência mais simples que um tal conjunto de leis que o outro permita formular. Daí venha, talvez, a ilusão de que os princípios naturais tenham conteúdo empírico, sejam proposições com sentido. Do ponto de vista lógico, porém, simplesmente não são proposições”.⁴¹

É impossível não notar algum paralelismo entre o “convencionalismo” desse momento do *Tractatus* e o do segundo Witt-

⁴⁰ Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos, Edusp, São Paulo, 1993, p. 273.

⁴¹ *Idem*, *ibidem*, p. 100.

genstein. Multiplicidade de esquemas projetivos num caso, de jogos de linguagem, no outro — mas, em ambos os casos, pouco peso é atribuído à mitologia que confunde fato e lógica, *Weltbild* e conhecimento racional ou positivo. Mitologia é, em ambos casos, a palavra que significa uma *ilusão* de tipo especial — talvez até uma ilusão *bene fondata* praticamente. Aquela ilusão que é inevitável e inócua (e, mais do que isso, *indispensável* ao bom funcionamento da prática discursiva e à vida em comum). Indispensável, na vida comum, como *Weltbild*, ou base sem base da prática eficaz. Ela arrisca, todavia, tornar-se *Weltanschauung* nas mãos do filósofo, realista ou idealista, que quer dar fundamento *teórico* ou dogmático ao humano e necessário desejo de *segurança*.

IV

Com a definição da idéia de ilusão e de sua necessidade, que assim se esboça, parece ter sido resolvido todo o problema e a filosofia pode receber sua tarefa terapêutica e negativa.

Mas será bem assim? Se a ilusão filosófica nasce de uma *hybris* que nos afasta do senso comum, a terapia filosófica não nos devolve, simplesmente, à tranquilidade saudável do senso comum.⁴² Uma vez provado o fruto da árvore do conhecimento, a inocência edênica da consciência espontânea está perdida para todo sempre. É o que nota, com alguma preocupação, G. Hottois em seu texto acima referido. Diferenciando as atitudes de Moore e Wittgenstein, em face do senso comum, ele nos diz: “Sua [de Wittgenstein] prática filosófica implica em *retorno* ao senso comum e, no entanto, num primeiro tempo, uma *distanciação*. Pitcher escreve que suscitar a confusão, a perplexidade nos alunos, constituía uma primeira etapa do ensino de Wittgenstein. Ou

⁴² Embora seja inegável que alguns textos de Wittgenstein apontam para essa direção.

seja, a inocência original pré-filosófica é tão desqualificada quanto a complacência (dolorosa ou não) na filosofia".⁴³

É notável a dificuldade com que esse bom comentador enfrenta esses textos de Wittgenstein, particularmente os últimos, escritos às vésperas de sua morte. Essa dificuldade é, no mínimo, sintoma de sensibilidade hermenêutica, mesmo se não culmina no pleno esclarecimento da estranheza bem percebida. O que espanta G. Hottois é o ressurgimento *in extremis* do espanto filosófico, acompanhado de nova ruminação sobre argumentos que, há muito, deveriam ter sido enterrados — falo dos argumentos do sonho e da loucura. Não condena Wittgenstein a filosofia em nome da linguagem comum, ou de seu uso desastrosamente a-gramatical pelos filósofos? Sim, mas Wittgenstein não é, como Moore, advogado do senso comum como visão do mundo, assim como não o é *de qualquer visão do mundo*. O alvo de *Sobre a certeza* não é justamente a *filosofia do senso comum*? Não ataca ele, também, algo como um *senso comum historicamente dado*, o que chama de *Amerikanismus* (também visado criticamente por Heidegger), não opunha ele uma concepção "bolchevique" à concepção filistina ou burguesa da filosofia (pelo menos no que tange à matemática)? Não pensou mesmo, sem jamais, é claro, aproximar-se do marxismo como filosofia, em viver e trabalhar na União Soviética até 1937?⁴⁴

Há, sem dúvida, *não-conformismo* e retorno da inquietação metafísica, que o cuidado de sempre com a *ética* traz consigo de volta.

É assim com alguma perplexidade que Gilbert Hottois observa que: "[...] os últimos aforismos de *Sobre a certeza* foram redigidos na antevéspera de sua morte: a perplexidade filosófica aí aparece tão profunda, ou mais profunda ainda, que vinte

⁴³ G. Hottois, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁴ Cf. R. Monk, *op. cit.*, p. 230.

anos antes, quando acreditava, firmemente, dispor de um método terapêutico".⁴⁵

Mas não é a terapia filosófica, ao contrário dos tempos do *Tractatus*, interminável por essência, como a *unendliche Analyse* de Freud? O que inquieta, ainda uma vez, nosso comentador, é que a dissolução dos enigmas não nos devolve à atitude "saudável" do senso comum. Com efeito, a despeito de sua concepção terapêutica da filosofia, Wittgenstein não parece identificar plenamente *saúde* com adesão ao senso comum historicamente dado. (Lembremo-nos, aliás, que na sua juventude, atormentado por seus "pecados" e com os problemas da lógica — *logic is Hell*, dizia Bertrand Russell —, seu mestre, com cuidado paternal, recomendou-lhe que abandonasse a preocupação com essa disciplina, pensando nos riscos que tais estudos poderiam trazer à sua saúde mental. A isso Wittgenstein respondeu, sugerindo que, nesse caso, poderia correr o risco de uma perigosa queda na normalidade mental.) Não só a tarefa da filosofia é infinita, como rigorosamente incompatível com o senso comum.

Ao fim e ao cabo de *Sobre a certeza* — quando a óptica do idealismo já estava tão enterrada quanto a do realismo do senso comum — emerge, novamente, o argumento do sonho. É bem verdade que o argumento cartesiano é rapidamente despachado, num estilo, aliás, bastante tradicional.⁴⁶ Conforme uma longa

⁴⁵ G. Hottois, *op. cit.*, p. 50. A insolubilidade dos problemas (ou pseudo-problemas) da filosofia não os suspende para sempre. Pelo contrário. Talvez Wittgenstein endossasse a bela definição de filosofia fornecida por Simone Weil: "La méthode propre à la philosophie consiste à concevoir clairement les problèmes insolubles dans leur insolubilité, puis à les contempler sans plus, fixement, inlassablement, pendant des années, sans aucun espoir, dans l'attente. — D'après ce critère, il y a peu de philosophes. Peu est encore beaucoup dire". Cf. S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, p. 305.

⁴⁶ Em outro texto, neste mesmo volume, "Descartes e o último Wittgenstein", examinamos detalhadamente os últimos aforismos de *Über Gewissheit* sobre o pano de fundo da história da crítica do argumento cartesia-

tradição, trata-se de mostrar, para usar a linguagem kantiana, que o *eu penso*, que assegura a unidade das representações, pressupõe uma consciência de objeto.⁴⁷ Mas o que é mais interessante é que o argumento do sonho vem aí de alguma maneira articulado ao argumento da loucura, que nos devolve ao debate contemporâneo sobre a importância desses argumentos na arquitetura das *Meditações metafísicas* de Descartes.⁴⁸

Mas que é loucura em *Sobre a certeza*? O conceito aparece inúmeras vezes no livro (como, por exemplo, nos parágrafos 155, 217, 223, 257, 355, 420 e 611). Para começar, distingue-se essencialmente do *erro* como da *ilusão*. Com efeito, um dos argumentos essenciais de *Sobre a certeza* consiste em apontar, na *corrigibilidade*, um traço essencial do erro. Só se pode falar de erro lá onde já está pressuposto um sistema de regras, que pode corrigi-lo, enquanto a loucura, como uma espécie de *erro incorrigível*, parece ser definida como *cegueira para a regra* (cf. # 156, “para cometer um erro, precisamos já julgar conforme a humanidade”). Mas o erro se distingue também da ilusão, em espécie da ilusão filosófica. Mesmo porque a ilusão filosófica é, de alguma maneira, *natural*, se não necessária. Como a *aparência transcendental* de Kant, que não ofende o uso *lógico* do entendimento e responde a uma *necessidade da Razão*, e que “[...] descoberta embora [...] não deixará de lhe apresentar miragem e lançá-la em erros momentâneos, que terão de ser constantemente eliminados”.⁴⁹ Pas-

no do sonho, de Locke a Wittgenstein, passando por Espinosa, Kant, Sartre e G. Ryle.

⁴⁷ Ver a “Refutação do idealismo”, na *Crítica da razão pura*.

⁴⁸ Penso aqui na polêmica que opôs M. Guérault a F. Alquié, J. Derri-da a M. Foucault e H. Frankfurt a H. Gouhier, onde se trata, também, essencialmente do argumento do *malin génie*.

⁴⁹ I. Kant, *Crítica da razão pura*, trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 298.

so que o filósofo dogmático dá espontaneamente (a ser corrigido e evitado pela análise crítica ou pela terapia conceitual) e com o qual transforma o inevitável *Weltbild*, subjacente a qualquer forma de vida, em *Weltanschauung*.

Mas, se corrigir uma ilusão filosófica não é corrigir um erro, já que as *Weltanschauungen*, como os *Weltbilder*, não são nem verdadeiros nem falsos, qual é então o sentido da atividade crítica do filósofo? Sendo compreender e explicar as ilusões filosóficas, mergulhando no solo infundado das imagens do mundo (numa atividade essencialmente *comparativa*), ela é essencialmente algo como a exploração da *alteridade*, numa direção diferente daquela seguida pelo missionário em sua tarefa persuasiva. Compreender um *outro* sistema de regras, jogar todos os jogos de linguagem, não seria, ao mesmo tempo, compreender a loucura? O filósofo crítico pode, sim, atingir a serenidade (uma serenidade, todavia, sempre em *sursis*), mas não a tranquilidade do homem comum que não problematiza a *verdade* do *Weltbild* que lhe dá segurança. — Não somos loucos, minha senhora, estamos fazendo filosofia, *vivendo a contracorrente*... No *Tractatus*, o filósofo, depois de desenhar, de dentro da linguagem, os limites do dizível e do pensável, apontava para o seu além, o místico, como alvo essencial do pensamento, que ele deve atingir em silêncio. Na segunda fase de sua obra, e transformada a concepção da linguagem, a descrição dos jogos de linguagem e de seus limites aponta para uma atitude, uma certa *visão perspicua e sinóptica* que os atravessa a todos e que não privilegia nenhum. *Partout et nulle part*, descrevendo os microcosmos de todos os jogos de linguagem, o filósofo vislumbra o caos de que emergem cada um e todos eles. “Perspectivismo sem relativismo”, na expressão lapidar de Luiz Henrique Lopes dos Santos. É nesse sentido talvez que se deva entender a frase em epígrafe: “Através da filosofia, devemos mergulhar no caos arcaico e lá sentirmo-nos bem”.

Onde estava a Razão, não instalamos nós a loucura, afundando-nos no vórtice da crise da Razão e no pântano do irracionalismo? Não! Com esta operação, Wittgenstein reata, paradoxal-

mente, através do romantismo alemão e da crítica kantiana, com a origem grega do racionalismo; talvez mesmo com aquele momento, breve, que separou a morte da tragédia do nascimento da filosofia. Delimitar a Razão, sobre o fundo da loucura, é ainda delimitar a Razão, apurar ou aguçar a fina ponta do rigor lógico no seu contato com o seu outro. Lembremo-nos da frase de Wittgenstein: “Se na vida estamos cercados pela morte, assim também na saúde do entendimento estamos cercados pela loucura”.⁵⁰

⁵⁰ *Vermischte Bemerkungen*, Mauvesin, T.E.R., p. 56.

“ERRO, ILUSÃO, LOUCURA”

Aqui vão, caro Bento, algumas observações ao seu texto:

1.

Concordo com sua interpretação da idéia wittgensteiniana de *vernünftige Mensch*, como sendo o indivíduo que domina uma técnica lingüística e não pergunta por seus fundamentos — por oposição ao homem racional. Só que minha interpretação dessa idéia talvez seja, digamos assim, menos ortodoxa: é uma figura teórica que, sem ser um modelo normativo, permitiria, por contraste, compreender e esclarecer situações de confusão conceitual. Situação oposta àquela do homem racional — e, neste caso, unindo a tradição filosófica com a expressão do próprio Wittgenstein —, do filósofo que “pensa” e não “olha”, generalizando por sobre a diversidade das situações; atitude, esta, irreprimível, e, em certo sentido, natural, uma vez que nosso pensamento é uma das possíveis manifestações da linguagem — desde o *Tractatus* — e esta dirige, sorratamente, o pensamento; situação fértil para a terapia, e que a justifica. Assim, p. ex., ao afirmar que um objeto de cor vermelha é vermelho, que a palavra “mesa” possui quatro letras, que sua sensação é privada, e, mesmo, que $2 + 2 = 4$, o indivíduo razoável de Wittgenstein exprime apenas que aprendeu a manipular certas regras lingüísticas em determinadas situações. Se, além disso, pressionado, confessar que acredita na verdade e até na necessidade dessas afirmações, estará exprimindo suas crenças *enquanto* resultantes da eficácia prática dessas técnicas lingüísticas aplicadas à sua experiência. Por isso, não concordaria em afirmar que há uma adequação profunda entre aquelas afir-

mações que fez e a realidade, muito menos uma harmonia entre seu pensamento e a realidade. Sem serem descrições dos fatos, suas crenças são aplicadas como *modelos* para as proposições descritivas, verdadeiras ou falsas, dos fatos. Sendo eficazes e, conseqüentemente, úteis para a construção de novas técnicas, tais descrições são assumidas e, com elas, seus fundamentos “gramaticais”. Poderíamos prosseguir ainda mais, perguntando pelos fundamentos desses fundamentos “gramaticais”. Bom discípulo de Wittgenstein, o *vernünftige Mensch* diria que, não tendo mais razões, ou critérios, lança mão de causas, ou sintomas: são fatos muito gerais da natureza, que por sua generalidade nos passam despercebidos — dentre os quais, a própria história natural do homem, a saber, que tem memória, que aprende, que vê, que ouve, que anda e come e bebe, que fala etc. Nosso conhecimento dos fatos é, de certa forma, uma graça da natureza, uma vez que esses fatos muito gerais permitem que estabeleçamos convenções, tenhamos esperanças na repetição de determinadas situações, tenhamos expectativas a respeito de outras e, assim, construamos proposições descritivas dos fatos. É nesse sentido, parece-me, que o conhecimento repousa sobre o *reconhecimento*: essa base convencional, que são as proposições gramaticais, sem expressar qualquer conhecimento, fornece as regras gerais para as operações de combinação e de comparação conceituais que levam ao conhecimento e, mais ainda, ao conhecimento acompanhado do sentimento de *necessidade* — i.e., ao *reconhecimento* (# 376). Ao falar habitualmente a respeito de seu próprio pé, o *vernünftige Mensch* não tem emoções e pode fazer ciência sem qualquer confusão conceitual. Mais ainda, ao vislumbrar em seu pé o resultado de uma inferência — existem os objetos à minha volta, meu corpo é um destes objetos, portanto... etc. —, esse indivíduo exprime seu sentimento de certeza, sentimento resultante de uma combinação conceitual derivada de proposições gramaticais. O pé necessário desse indivíduo, como você vê, está apenas a um passo da filosofia. (Este mesmo argumento, aplicado ao indivíduo razoável, Wittgenstein o aplica, com as devidas modificações, ao caso

da prova em matemática, assim como ao caso da percepção de aspectos.) Mas o passo não foi dado.

Se permanecesse exclusivamente no âmbito desse processo indicado pela terapia gramatical, o indivíduo razoável seria muito sem graça, pois suas certezas nunca seriam absolutas nem suas dúvidas, profundas. Não é este, creio, o homem do senso comum, muito menos o homem racional. Estes são bem mais interessantes, pois são eles que criam muitas confusões. (Apenas uma curiosidade biográfica, talvez pertinente: Wittgenstein conviveu com os camponeses austríacos — inspirado, certamente, pela visão idílica que Tolstoi tinha do camponês — e se deu muito mal, assim como com a alta burguesia européia, econômica e cultural. Talvez tenhamos aí dois modelos simétricos do senso comum e do homem racional.)

2.

Outra idéia importante que você salienta, com a qual concordo inteiramente, é a do “empírico-transcendental” aplicada à combinação entre fatos muito gerais da natureza e ações envolvidas com a linguagem. Eu apenas tomaria a liberdade de acrescentar dois comentários. Em primeiro lugar, distinguir nos fatos gerais da natureza uma função propriamente transcendental que seria exercida a partir do momento em que são eles integrados ao simbolismo na qualidade de regras para o uso da linguagem. Enquanto empíricos, esses fatos gerais, assim como quaisquer outros, não exercem nenhuma função simbólica: são um nada, a respeito do qual nada podemos falar. Uma vez elaborados no interior de práticas diversas, ganham o estatuto convencional de regras para o uso do simbolismo e, a partir de então, tornam-se independentes de sua natureza empírica original: tornam-se regras *a priori* para a construção de conceitos. Em segundo lugar, e como conseqüência, o mesmo parece aplicar-se aos objetos empíricos em geral: ganham a função transcendental ao serem assimilados ao simbolismo lingüístico como “meio de apresentação” para o uso de palavras (é essa, parece-me, a técnica do paradigma).

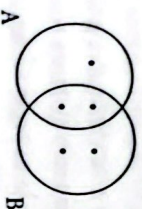
Para evitar confusões com a linguagem filosófica tradicional, creio que melhor seria dizer: nem empírico e nem transcendental. Que não seja empírico, está claro. Que também não seja transcendental, no sentido tradicional, quer dizer que o seu *a priori* deixa de ser absoluto: p. ex., a expressão “ $2 + 2 = 4$ ” pode ser considerada como a expressão de um princípio transcendental que determina a forma e o resultado da adição entre unidades que subsumem, cada uma, dois elementos quaisquer; todavia, para ser aplicada, é necessário que se conheça o sistema de operações em que está inserida, e esse sistema é um conjunto de cálculos correlacionados entre si, é uma técnica empírica relativamente ao princípio *a priori* que permite formular. Outro exemplo mais simples: o metro padrão é usado como expressão *a priori* da forma geral de todos os objetos com 1 metro de comprimento; todavia, para ser aplicado, é necessário inserir esse princípio no interior das diferentes técnicas de medida que permitem formulá-lo e são empíricas relativamente ao próprio princípio. Nos dois exemplos acima, as técnicas são, por assim dizer, o horizonte empírico que os princípios pressupõem, mas não regulam a organização formal que eles impõem à experiência. (É essa relativização do *a priori*, pelas “formas de vida”, que me levou a intitular um capítulo de meu livrinho: “Entre o transcendental e o empírico: formas de vida”.)

3.

Outro ponto que gostaria de comentar, agora para apresentar algumas dúvidas, é aquele em que você afirma que, para escapar ao relativismo, no caso de Wittgenstein, basta reconhecer que é possível compreender *todos* os jogos de linguagem ao descrever e compreender apenas *um* jogo de linguagem — baseando-se, para esta afirmação, no manuscrito 980, citado pelo Granger. Minha dúvida é a seguinte: se fosse como afirma, então *cada* jogo de linguagem deveria conter a determinação comum a *todos* os jogos de linguagem, “reais ou possíveis”. É fácil perceber, parece-me, que essa tese é bastante antiwittgensteiniana. Eu interpreto o fragmento do manuscrito 980 da seguinte maneira: ao

aprendermos a somente *olhar* os usos das palavras (sem pensar — princípio metodológico básico da descrição terapêutica), aprendemos todos os jogos de linguagem, reais e possíveis, i.e., aprendemos a *descrever*, no sentido de Wittgenstein. Descrever apenas o que vejo, ao olhar, sem pensar, corresponde à seguinte atividade: tomar o conceito filosoficamente confuso e inserir a palavra que o exprime em diferentes proposições, i.e., em diferentes situações de aplicação da palavra; esse primeiro passo já tornará claro que a confusão tenderá a aumentar se nos apegarmos à definição inicial que a gerou. O segundo passo poderá ser o de inventar situações inusitadas e verificar se a palavra ainda é aplicável; se ainda o for, então, no meio de tanta confusão, devemos admitir que o conceito por ela expresso é muito mais abrangente do que transparece em sua definição inicial. Conclusão: a definição inicial gera confusão porque é unilateral e pretende ser absoluta: é uma imagem — no sentido em que eu próprio emprego o termo —, é uma definição dogmática, uma tese metafísica elaborada pelo pensamento que perdeu de vista o simples olhar. Ora, há casos em que a palavra parece não mais poder ser aplicada — digamos, uma situação extremamente desviante na qual, todavia, nosso interlocutor insiste em sua aplicação. Eis os casos de confronto entre imagens do mundo aparentemente incomunicáveis. O que diz Wittgenstein? São situações em que não sabemos o que dizer; pior, não sabemos o que pensar! Por ex., como pensar que este objeto à minha frente não é idêntico a si-próprio? Como pensar que a dor que agora sinto não é somente minha? Aplica-se, neste caso, o procedimento mencionado anteriormente: perguntar ao interlocutor qual é a situação que devo imaginar na qual este objeto não seria idêntico a si-próprio e na qual esta minha dor seria também a dor de outra pessoa; pedir-lhe que me forneça exemplos de tais situações — que, aparentemente, lhe são familiares. Tentarei, então, aplicar a elas proposições descritivas com as palavras “identidade” e “dor”, tal como meu interlocutor sugere. Daí não se segue que eu próprio, ainda que o consiga, passe a aplicar assim as palavras, pois isso não terá utilidade para mim,

i.e., relativamente à imagem do mundo em que me explico. Esses exemplos são exatamente equivalentes, parece-me, àquele da situação matemática em que me é sugerido aplicar o conceito de soma, da seguinte maneira: " $3 + 4 = 5$ ". Como transpor as barreiras de minha própria imagem do mundo para aceder à do meu interlocutor? Poderei fazê-lo, se ele fornecer informações a respeito da situação matemática de provas, p. ex., que vigora em seus jogos de linguagem; Wittgenstein inventa uma tal situação: se $A = 3$ e $B = 4$, e se



então $A + B = 5$. Sou levado a admitir que o conceito de soma aritmética pode ser aplicado, através de provas, a esta situação, para mim não-padrão, mas possível, uma vez formulada segundo outras regras, e também que é possível desenvolver técnicas aritméticas diferentes das que conheço, igualmente eficazes e úteis. (Mesmo Deus, contrariamente a Descartes, para aprender as regras de nossos jogos de linguagem, deveria, segundo Wittgenstein, consultar-nos.) Não é por isso, todavia, que irei assumir esta operação em minha vida cotidiana, uma vez que ela seria inútil para mim, não teria um uso previsto em minhas formas de vida.

Não parece ser possível compreender todos os jogos de linguagem a partir da descrição de apenas *um* deles; há barreiras intransponíveis entre eles — sobretudo porque são elas erigidas sobre crenças, p. ex., na necessidade absoluta de certas ligações conceituais. Só podem ser transpostas, segundo Wittgenstein, parece-me, ao assumirmos como "método" a depuração do olhar: variar os exemplos partindo de usos efetivos, inventando usos que contrariem nossas crenças mais arraigadas e descrever tudo isso sem formular teses a respeito de seu fundamento. Eis o "método" que permitirá compreender, segundo Wittgenstein, todos os jogos de linguagem, através da descrição de cada um. O resultado

positivo dessa análise descritiva é, parece-me, a visão sinóptica dos conjuntos de jogos de linguagem que podem ser construídos em torno de cada conceito — ou, inversamente, dos conjuntos de jogos aos quais cada conceito pode ser aplicado —, o que deverá conduzir-nos, não a eliminar, mas, a relativizar nossas crenças: não abandoná-las, está claro, mas deixar de considerá-las como correspondendo a verdades ou fundamentos absolutos. Só isso.

4.

Outro ponto que gostaria de comentar diz respeito aos "princípios fundamentais da pesquisa humana". Concordo apenas com sua sugestão do primeiro aspecto (# 26). No contexto daquela afirmação, no *Über Gewissheit*, # 670, parece-me que seria pertinente acrescentar a seguinte idéia: fazem parte dos princípios as manifestações da certeza e da dúvida que acompanham as formas do julgamento (p. ex., as notas de 20/4/1951, as de 22/4/1951 e as de 26/4/1951, entre outras): alguém sempre poderá duvidar de minhas mais arraigadas certezas, com boas razões para isto, qualificando-as, como diz Wittgenstein, de erro, magia, heresia ou loucura — e *vice-versa*; em outros termos, julgamentos entrarão normalmente em confronto em virtude de sua forma, mas, principalmente, pela convicção com que são manifestados do interior de cada imagem do mundo. Quando não mais tivermos boas razões para isso, quando nos defrontarmos com provas factuais que contrariam nossas convicções, certezas e dúvidas, pois bem, nessas situações-limite — que são aquelas tematizadas por Wittgenstein, com frequência — bateremos o pé no chão (como o faz, por vezes, o Lebrun!) e persistiremos em nossa posição continuando a jogar nossos jogos de linguagem da certeza e da dúvida (p. ex., # 657). Eis outro elemento que me parece fazer parte, segundo Wittgenstein, dos "princípios fundamentais". Ora, através da terapia gramatical, que nos conduz à visão sinóptica, teremos ganhado, sobretudo, um pensamento agora apto a combater sua própria tendência natural a filosofar — no sentido criticado por Wittgenstein —, a deixar-se envolver pela força das imagens — no meu

sentido —, ou melhor, pela tendência a sempre buscar fundamentos para a certeza e para a dúvida. Isto é o mais difícil, para o pensamento, de reconhecer: os limites da fundamentação, a natureza infundável da certeza e da dúvida, pois a própria linguagem, quando em férias, leva-nos para outro caminho. Por ser tão difícil, essa atitude não é, justamente, natural, indo de encontro aos “princípios fundamentais”. O ponto, aqui, parece-me ser o seguinte: colocar a linguagem em férias é uma atitude muito natural para todo indivíduo que pensa — a saber, tomar uma expressão linguística, que não causa nenhuma confusão, e fixá-la, extraí-la do seu uso cotidiano criando em torno dela uma teoria, um sistema de teses. Isso pode ser feito pelo filósofo profissional, assim como pelo cientista e, até mesmo, pelo indivíduo do senso comum quando pressionado a dar explicações sobre suas expressões linguísticas cotidianas. Seu ponto (b), parece-me já ser um resultado da terapia gramatical — i.e., o resultado do esforço intelectual para combater essa tendência natural, filosofante, que consiste em neutralizar as situações de uso das palavras e, tendo *assim* perdido a capacidade de “olhar”, pensar unilateralmente os conceitos, assim cristalizados pelas palavras em férias que os expressam. Talvez seja mais difícil compreender este ponto, uma vez que, apenas aparentemente, assumimos a atitude acima descrita de maneira espontânea sempre que, agindo sem pensar, exprimimos nossas dores e descrevemos as dos outros, amamos, vemos, vemos como, lemos, andamos de bicicleta etc., sem perguntarmos pelos fundamentos dessas ações, através da análise dos conceitos que as exprimem; não teremos, entretanto, assumido integralmente aquela atitude, sem ter reconhecido a falta de fundamentos últimos de nossas certezas e dúvidas a respeito dessas situações cotidianas e, além do mais e apesar de sua infundabilidade, sem ter assumido plenamente essas últimas em nossas formas habituais de agir e pensar. É a conjunção dessas duas disposições do pensamento que deixa de ser espontânea ou natural. Não é fácil sentir-se bem nessa confusão que parece, convenhamos, dissociar nosso pensamento, agora saudável, de nossa ação cotidiana. Na

verdade, o alvo da terapia gramatical não é a ação, mas o pensamento: os fatos, assim como as ações, permanecem inalterados pela ação terapêutica; somente nosso pensamento deve mudar.

Parece que a dissociação entre pensamento e ação vem de mais longe, já estava arraigada de mais antiga data. De fato, a terapia gramatical esclarece que não há na ação cotidiana nenhum caminho que conduza aos seus próprios fundamentos absolutos. Por que sentir-se mal? Sentir-se-á mal, isto sim, o indivíduo que, p. ex., tendo aprendido a respeitar a dor que seu interlocutor veementemente manifesta, apesar disso, por ser cético, afirma suas profundas dúvidas a esse respeito. Ou estará sempre sujeito a levar bofetadas — no melhor dos casos, se for coerente com seu ceticismo — ou agirá hipocritamente, fingindo acreditar na dor do outro. A terapia gramatical esclarece, felizmente, que há, na ação cotidiana, nos usos efetivos das palavras aplicadas às ações e situações, diversos caminhos que conduzem às suas próprias e diferentes convenções, e que isso é todo o seu fundamento. Por que sentir-se mal? A terapia não leva a dissociar o pensamento saudável — i.e., alheio ao dogmatismo e ao ceticismo — e a ação; leva, apenas, a assumir seriamente, e sem maiores angústias, a natureza convencional de nossas crenças na necessidade, no erro, na heresia e na loucura, uma vez que as convenções não são invenções arbitrárias, mas, acordos mútuos que permitem ultrapassar dificuldades, organizar a experiência com eficácia, conhecer. Sentimo-nos mal, no aparente caos, diria eu agora, porque nosso pensamento é nostálgico das imagens — i.e., de interpretações unilaterais da significação que têm sua origem na própria ação cotidiana, em nossas crenças bem fundadas praticamente —, como você diz; a nostalgia vem de que, uma vez erigidas em teses filosóficas, essas interpretações fazem surgir a impressão de uma ordem absoluta e cristalina, como aquela do *Tractatus* — é a segurança de que precisa o indivíduo filosofante, muito diferente, pois, da que precisa o indivíduo do senso comum: a primeira é caracterizada como uma *ilusão*, a segunda como parte dos “princípios fundamentais da pesquisa humana”.

Outro comentário diz respeito à passagem em que você diz que persuadir e converter “é quebrar, sem argumento propriamente racional ou razoável, uma segurança”. Concordo plenamente com sua afirmação e gostaria de acrescentar, apenas, que é bem esse o caso da filosofia terapêutica e também o da psicanálise, segundo Wittgenstein. Não são atividades científicas — contrariamente ao que pretendeu, pelo menos até certo ponto, Freud, para a psicanálise —, as quais procuram convencer através da apresentação de *sintomas*, ou causas naturais colhidas nos fatos — que poderão até ser admitidas consensualmente como critérios ou razões na argumentação, mas cuja natureza factual é evidenciada pela cadeia indefinida, quiçá infinita, que podem formar. Muito diferente é a natureza dos *critérios* ou razões: podem formar apenas cadeias finitas. No caso da psicanálise, é o próprio indivíduo que fornece o critério para a cura, a saber, quando ele próprio *reconhece*, passa a vislumbrar *um novo aspecto*, aprende, enfim, um novo jogo de linguagem, domina uma nova técnica, aquela técnica que, justamente, conduziu à persuasão. Também no caso da filosofia terapêutica: Wittgenstein procura fazer-nos ver um novo aspecto através do que afirmamos ver diretamente, sem intermediários e absolutamente. Procurava persuadir seus alunos, assim como seus leitores — e assim como, podemos acrescentar, persuadir a si próprio, através da autoterapia. Nos dois casos, trata-se, aparentemente, de substituir uma mitologia por outra (além das *Philosophische Untersuchungen*, veja também seus comentários sobre Frazer, suas aulas, anotadas por alunos, e seus comentários sobre estética). Ao ser persuadido, passa o indivíduo, espantosamente, a fornecer razões para sustentar suas novas crenças: é que ele embarcou em um jogo de linguagem, em uma forma de vida antes por ele desconhecida, substituiu um conjunto de crenças por outro, tornando-se capaz de construir novas razões através dos conceitos, das novas regras que agora domina. Obtém a cura e, conseqüentemente, alta do tratamento psicanalítico ou filosófico, o indivíduo que foi persuadido e torna isso evi-

dente através de seu comportamento, produzindo novas razões para sua ação e seu pensamento. Se os procedimentos são bastante próximos — talvez, mesmo, o filosófico inspirado no psicanalítico —, seus rumos divergem radicalmente: o primeiro limita-se a apresentar a maior diversidade possível de mitologias, com a finalidade de relativizar cada uma, e aquela particular que gerou a terapia, enquanto o segundo procura apresentar a mitologia curadora, aquela que persuada, enfim, o indivíduo a produzir novas razões. A terapia filosófica deve conduzir o indivíduo a produzir razões que relativizem as próprias razões, quebrando, assim, com a crença nos fundamentos últimos; essa crença deve ser reconhecida como sendo uma *ilusão*. A terapia psicanalítica deve conduzir o indivíduo, segundo o Freud de Wittgenstein, a reconhecer a chave do mistério, aquele aspecto encoberto da situação que o novo jogo de linguagem — a nova mitologia apresentada — permite perceber. O próprio indivíduo torna-se, aqui, o melhor critério da cura, o que é, diz Wittgenstein, muito sedutor. Poderíamos acrescentar, creio, desenvolvendo um pouco o raciocínio, que, no caso de Freud, trata-se também de quebrar uma crença, que seja, porém, reconhecida como um *erro* — usando, é claro, a terminologia de Wittgenstein — que possa ser *corrigido*, no caso, pelo próprio indivíduo persuadido. Pode também ocorrer que o indivíduo não se deixe persuadir. É o que leva, habitualmente, ao processo de persuasão pela força — não sendo este, certamente, o caso da psicanálise, nem o da filosofia terapêutica. No caso positivo, entretanto, em que houver persuasão, quer pelo reconhecimento da ilusão, quer pelo reconhecimento e pela correção do erro, aproximam-se, novamente, as duas terapias: a todo momento estamos à beira de uma recaída na ilusão e no erro, sendo indefinido o esforço terapêutico. Parece-me que, segundo Wittgenstein, a terapia filosófica teria uma vantagem conceitual sobre a psicanalítica, por não pretender convencer, mas, exclusivamente, persuadir, e a segunda, embora pretenda convencer, na verdade, só consegue persuadir. A filosófica não procura substituir uma mitologia por outra, como poderia parecer à primeira vista; a psi-

canalítica só pode fazer isso, mas pretende fazer muito mais: apresentar fatos que permitam convencer. É por isso que arte e psicanálise estão muito próximas da filosofia, i.e., daquela atividade filosofante a que Wittgenstein visa em sua terapia, quando pretendem exprimir a verdade do que não é um fato ou os fundamentos do que não tem fundamento. Nesse sentido, tanto o artista quanto o psicanalista — e também o cientista natural, o matemático e o lógico — podem facilmente tornar-se filosofantes.

Retomo, agora, para concluir este comentário, já tão longo, a idéia dos “princípios fundamentais da pesquisa humana” que, desvinculando da persuasão, você vincula ao convencimento: convencer seria apresentar argumentos de fundamento, ou razões, que seriam, por sua vez, extraídos do conjunto desses princípios fundamentais. Concordo com o primeiro ponto da afirmação, mas tenho dúvidas quanto ao segundo — como, aliás, você já deve ter pressentido. De fato, tenho a impressão de que, para Wittgenstein, esses princípios fundamentais seriam algo muito genérico — como você próprio o sugere, e de onde eu ainda só ficaria com o item (a), como já disse —, tão genérico quanto sua face natural, a saber, os tais “fatos muito gerais na natureza”. Como seria, então, possível aplicar princípios de natureza tão genérica para apresentar razões em uma situação de convencimento? Parece-me que razões só podem ser colhidas no interior das diferentes imagens do mundo e, mais particularmente, no interior de jogos de linguagem; os princípios fundamentais não poderiam sequer fazer parte de uma argumentação, pois, na qualidade de princípios fundamentais, estão na base do processo mesmo de produção de razões. Creio que Wittgenstein se refere a esses princípios, apenas mencionando-os, somente para marcar um limite à descrição gramatical: explorá-los, corresponderia, no melhor dos casos, a fazer uma ciência empírica — uma ciência natural dos fatos gerais da natureza, uma ciência sociológica ou antropológica, até mesmo psicológica, sobre as crenças, costumes expressivos de diferentes comunidades, sobre o fenômeno da memória etc. —; no outro caso, levaria a sistemas metafísicos. Não me parece, pois, que os

princípios fundamentais tenham como limite intransponível os princípios de uma determinada imagem do mundo — tal como você afirma —, mas, sim, o contrário.

6.

Mais um ponto que gostaria de comentar, é o caráter *arbitrário* dos princípios básicos, desta vez menos gerais que os anteriores, instituídos através de convenções. Concordo plenamente que, desde o *Tractatus*, para Wittgenstein os conjuntos de leis naturais e de princípios básicos das imagens do mundo — os axiomas da mecânica e, posteriormente, as proposições gramaticais — não têm sentido, i.e., não possuem valor de verdade, e, ao mesmo tempo, possuem o caráter de necessidade e são arbitrários. Arbitrários, no sentido de que não resultam de inferências, mas de escolhas que poderiam ser outras. Todavia, *não são* arbitrários no sentido de que dão conta eficazmente das situações que exprimem, cada um à sua maneira: a física é tão eficaz para nós quanto a magia para outras comunidades — ou, para ser menos caricato, a mecânica newtoniana permite-nos conhecer fatos, assim como a einsteiniana, e operacionalizá-los. O que poderíamos denominar de relativismo convencionalista que se observa no nível das imagens do mundo — eu diria, no nível empírico desta diversidade irreduzível de jogos de linguagem — é, se não absorvido, pelo menos, nivelado no interior de cada jogo de linguagem através dos mecanismos, ou práticas simbólicas, que permitem incorporar ao simbolismo lingüístico os elementos da experiência empírica em geral. Por mais diversos que sejam aqueles princípios — as diversas concepções da necessidade e da dúvida — ao exprimi-los lingüisticamente, ou, pelo menos, sempre que isso for possível, é porque foram aplicados mecanismos simbólicos permitindo instaurar o nível dos conceitos — nível onde são realizadas combinações e inferências independentemente do que ocorre, do que é o fato: não é necessário que exista um besouro dentro de nossa caixa privada, nem sensações em nosso corpo, nem emoções em nossa alma etc., para que possamos aplicar conve-

nientemente as palavras e os respectivos conceitos, e realizar *a priori* aquelas operações. A partir da simples suposição da existência, fazemos cálculos e tiramos conseqüências práticas, organizamos nossas formas de vida. São os próprios jogos de linguagem, diz Wittgenstein, que definem as ligações da linguagem com os fatos, e, nesse sentido, independem dos fatos. Se, no *Tractatus*, a diversidade de modelos projetivos, arbitrários, era neutralizada pela forma lógica, após os anos vinte e durante os anos trinta e quarenta, essa mesma diversidade será neutralizada, por Wittgenstein, através de ações simbólicas imersas em sistemas complexos de outras ações simbólicas: são os usos. Já na época do *Tractatus*, portanto, está presente a idéia de que há mitologias confundindo fato e lógica — como você afirma — e aí cabia ao lógico esclarecer a diferença, apoiado na forma lógica; após essa época, caberá ao filósofo terapeuta esclarecer a diferença entre fato e gramática, apoiado na descrição dos usos. Em ambos os períodos, a tarefa da atividade filosófica é vista, por Wittgenstein, como crítica da linguagem.

O que acabo de afirmar está de acordo, creio, com sua própria interpretação — e também com a do Luiz Henrique Lopes dos Santos que você cita, a respeito do *Tractatus*. Mas não entendi bem a ligação que você faz entre esta questão, do aparente relativismo e arbitrariedade, com a das mitologias, quando afirma: “mas, em ambos os casos, pouco peso é atribuído à mitologia [...]”.

7.

Mais um ponto: a tarefa terapêutica negativa e seu resultado. A terapia filosófica de Wittgenstein parece, de fato, não ter fim, ainda que sintomas particulares tenham desaparecido. Ainda que se possa explicitar o sistema de idéias que a sustentam — uma concepção de linguagem, de significação, de conceito, de necessidade etc. —, sua aplicação segue, certamente, o modelo clínico: aplica-se a cada indivíduo em situações determinadas de confusão conceitual. A terapia filosófica não poderia, de acordo com a própria concepção que a sustenta, devolver, ou revelar, um

estado de saúde definitivo para o indivíduo; e, isto, parece-me, por dois motivos principais. Em primeiro lugar, um tal estado corresponderia a um conjunto de regras que permitissem evitar, e, conseqüentemente, prever, todas as possíveis confusões conceituais. Ora, para Wittgenstein, a terapia não é capaz de apresentar um conjunto de procedimentos-padrão para todos os casos, não é um método, propriamente — se bem que possua linhas de força orientando sua aplicação —, mas um conjunto de procedimentos variáveis para cada caso: tais ou quais comparações com outros jogos, tais ou quais exemplos, efetivos ou inventados; cada caso solicita um procedimento particular. Em segundo lugar — o que explica o ponto anterior —, é a própria concepção de “confusão conceitual”, ligada que está, para Wittgenstein, aos usos das palavras. Cada conceito pode gerar confusões a partir de determinados usos das palavras, usos que, por diversas razões, ou motivos, passam a ser privilegiados pelos indivíduos. Ora, os usos são dinâmicos, transformam-se, modificam-se, novos usos são inventados e substituem antigos, como as formas de vidas de que participam; enfim, os usos são imprevisíveis. Conseqüentemente, são imprevisíveis, também, as confusões conceituais. Ao ser aplicada a um determinado conceito, a terapia pode demandar que sejam ativados outros jogos de linguagem, distintos daquele em que foi colhido o conceito gerador de confusão; com isso, a descrição dos usos irá esclarecer toda uma família de aplicações das palavras, mais ou menos extensos conjuntos lingüísticos no âmbito do conceito, embora não possa esclarecer todos os conceitos geradores de confusão, ou, inversamente, não possa prever todas as situações possíveis de usos das palavras que exprimem conceitos geradores de confusão. Acreditar que a terapia filosófica pudesse eliminar definitivamente todas as confusões conceituais seria, parece-me, contraditório com o antidogmatismo de Wittgenstein assim como com sua concepção dinâmica do uso. De fato, seria ainda dogmatismo sustentar que todas as ilusões possam ser definitivamente eliminadas de uma só vez, assim como o seria sustentar que haja um único método para tanto — como foi, certamente, o caso

do jovem Wittgenstein. Não mais havendo verdades ou certezas para substituir as ilusões eliminadas e, sendo as próprias ilusões dinâmicas por natureza, não haverá cura definitiva. Por outro lado, para ser completa a cura, em cada caso particular, deveria ainda ser exaustiva a descrição dos usos em cada um dos casos — de modo a conduzir à persuasão —, o que seria impossível, já que não se possui um conjunto-padrão de procedimentos; embora, segundo Wittgenstein, a cura deva ser, em cada caso, completa! Eis porque, parece-me, Wittgenstein retoma antigos argumentos, como os do sonho e da loucura, até o final de sua vida: argumentos que já haviam sido tratados em outros contextos particulares, como o da matemática, o dos estados psicológicos, o da apreensão da significação e aprendizado das regras, voltam, posteriormente, no combate contra o realismo do senso comum. E não há por que pensar que Wittgenstein deixaria de considerar esses mesmos argumentos nos contextos contemporâneos, p. ex., das ciências cognitivas, gramáticas gerativas, teorias da globalização, *und so weiter*. Talvez fosse bom também não esquecer que a terapia filosófica é, antes de tudo, uma autoterapia. (Há um belo livro de Hilmy, sobre o material não publicado de Wittgenstein, onde se vê claramente as hesitações sobre o valor de suas reflexões, a maior parte delas muito confusas. A única utilidade de uma publicação eventual seria, segundo ele, a de mostrar como é difícil fazer um belo bolo — a imagem é de Wittgenstein — e encorajar os eventuais leitores a prosseguirem por si próprios — e, talvez, acrescentaria eu, ... contra eles próprios. Eis o preço que se paga por fugir dos dogmatismos.) É com esta atitude epistemológica e moral que parte Wittgenstein para a aventura de aplicar a terapia gramatical a outras situações: p. ex., a Frege, Russell, Helmholtz, Köhler, Goethe, Moore etc. Mas, qual o sentido desta terapia? Compreender a alteridade, como você diz, compreender a loucura.

Ora, os conceitos de sonho e loucura são considerados por Wittgenstein durante os anos quarenta e mesmo antes, tratando-se, como sempre, do interesse sobre os usos que fazemos das palavras “sonho” e “loucura” e que levam, freqüentemente, a con-

fusões conceituais, p. ex., a que está embutida no argumento idealista do sonho. A afirmação “posso estar sonhando”, usada como argumento contra o realista, é confusa porque faz parte da gramática do uso da palavra “sonhar”, p. ex., em primeira pessoa, que o indivíduo que a pronuncia no interior de uma proposição descritiva esteja acordado e não esteja sonhando, nem delirando, nem drogado etc. Não é necessário que assim seja, é claro; mas, é assim que, de fato, usamos essa palavra — e a confusão surge quando deixamos esse uso suspenso no ar, passando a linguagem a rodar no vazio. Acreditar que descrevo algo quando estou sonhando, segundo o uso cotidiano da palavra, é tão sem sentido quanto afirmar que não sei se o que sinto é dor: ou estamos brincando, ou não aprendemos bem a aplicação da palavra, ou fazemos filosofia — no sentido criticado por Wittgenstein. Atenção, a ressalva acima é importante: não é necessário que seja assim. De fato, podemos imaginar situações, excluídas para nós, em que aquele que diz “estou sonhando” descreve algo. E surge, aqui, aquela legião de malucos, selvagens, cegos ou com visão de raio X, indivíduos sub ou superdotados, diferentes de nós, para os quais as regras e as crenças são outras, e que, portanto, usam diferentemente as palavras e os conceitos. A afirmação do idealista poderia ser aplicada com sentido em tais situações, não seria, todavia, um argumento contra o realista, uma vez que ele já teria outros argumentos, seria outro seu perfil. Realismo e idealismo são, também, conceitos cuja significação pode variar nos diversos jogos de linguagem. Este passeio por outras paragens nada nos permite afirmar sobre o fenômeno do sonho; apenas mostra algo sobre as aplicações da palavra, e esclarece algo sobre o debate entre filósofos. Aquela mesma afirmação pode gerar outras confusões em contextos diferentes, p. ex. quando se trata de fazer uma ciência de estados mentais.

O mesmo para o conceito de loucura: a “cegueira para a regra” é uma característica que faz parte, entre outras, de nossa gramática para o uso da palavra “loucura”; e, aí, forma-se uma nova família de conceitos aparentados, p. ex., conceitos de percepção

— cegueira para a cor, para formas —, conceitos mentalistas — compreensão, cegueira para a significação — etc.: i.e., situações em que, não apenas, não estamos dispostos a aplicar a expressão “ele segue a regra”, mas, além disso, afirmamos que o indivíduo não é capaz de seguir a regra, por ser fisiologicamente cego para certas cores, ou mentalmente desequilibrado, i.e., mental e fisiologicamente diferente de nós. Faz parte de nossa gramática do conceito de loucura, a incorrigibilidade do comportamento, assim como da gramática do conceito de daltonismo, a cegueira para a cor etc. Mais uma vez, isso não é necessário: assim como as cores que dizemos perceber são muito mais o resultado de combinações conceituais, de uma determinada “geometria das cores” — tais como as de Newton e Goethe — do que de manchas empíricas que, de fato, percebemos, assim também o comportamento só é *incorrigível* com relação a um determinado sistema conceitual, justamente, por estar *fora* desse sistema — e só é *corrigível* com relação a um determinado sistema, por pertencer a ele. Os conceitos de corrigibilidade e incorrigibilidade são, também — como os dois anteriores —, relativos em suas aplicações. Mas este já é um resultado da descrição terapêutica, pois, se no interior dos jogos de linguagem, das imagens do mundo, o corrigível e o incorrigível são claramente definidos em seu uso cotidiano, não causando confusões, por outro lado, quando, ao alçar vãos dogmáticos ao entardecer, preocupamo-nos em fundar tudo o que é corrigível e incorrigível — o falso e o despropositado — surgem as confusões conceituais por falta de uma visão de conjunto dos jogos de linguagem efetivos, possíveis e, mesmo, dos que desconhecemos e não conseguimos imaginar sem que nos sejam fornecidas instruções — p. ex., por parte daqueles que denominamos daltônicos e loucos.

É por isso que, parafraseando a sua afirmação, eu diria que compreender um *outro* sistema de regras, jogar todos os jogos de linguagem seria compreender, ao mesmo tempo, *tanto* a loucura *quanto*, p. ex., o daltonismo! E, para prosseguir a enumeração, seria também compreender quem afirma sonhar, sonhando, estar consciente, inconscientemente etc., não pelo efeito de alguma

droga ou alucinação, mas porque também assim podem ser usadas as palavras. Com tudo isso, quero dizer que a loucura não me parece ser um caso privilegiável para esclarecer o sentido da atividade filosófica proposta por Wittgenstein — contrariamente ao que você parece sugerir. Se a loucura parece ser um caso exemplar, uma vez que a gramática do uso da palavra “loucura” torna explícito o campo de uma alteridade, não é esse o único, nem mesmo, talvez, o mais insidioso — penso nos casos em que a alteridade é menos explícita, como o do pensamento mágico para Frazer, o do pensamento pré-lógico, ou selvagem, para outros (menos ou mais próximos de nós), onde ao indivíduo da outra comunidade são atribuídas formas primitivas de percepção, de pensamento e, até, incapacidades de raciocínio, quando, na verdade — tal como podemos ver através da terapia filosófica —, trata-se apenas de formas expressivas diferentes de conceitos que recorram diferentemente a percepção, i.e., o que é visto, o que é percebido. Ainda que o mago de uma tribo constata a ausência de chuvas após o seu ritual, persistirá na realização do ritual, até que chova, da mesma maneira que o cientista ocidental contemporâneo persistirá em assumir o princípio de não-contradição ainda que tenha conhecimento de objetos contraditórios em seu próprio domínio de pesquisa, como os da mecânica quântica.

Diria, pois, que compreender a alteridade é compreender a loucura, assim como também outras formas de incorrigibilidade: as deficiências, incapacidades e cegueiras para aspectos em geral; é compreender, enfim, o caráter corrigível, e mesmo correto, do que, segundo nossa gramática dos usos das palavras, é incorrigível. Privilegiar o caso da loucura, como modelo da alteridade, seria, talvez, aplicar unilateralmente o conceito. De fato, as situações às quais aplicamos esse conceito estão ligadas, como salientei acima, a outras, através de aplicações de outras palavras; ou melhor, as aplicações de palavras a determinadas situações estabelecem semelhanças entre situações diferentes, de maneira a organizar nossa experiência em regiões e conjuntos de regiões. P. ex., em certas situações, qualificamos um indivíduo de louco ou he-

rege; da mesma maneira, podemos qualificá-lo de mentiroso, daltônico, incapaz para cálculos aritméticos, surdo para melodias etc. O conceito de loucura não é bem delimitado, assim como não o é o de razão, mesmo no interior de nossos jogos de linguagem. Delimitar a Razão sob o fundo da loucura talvez corresponda, ainda, a caracterizar um tanto dogmaticamente a situação terapêutica, uma vez que esta permite delimitar, apenas, diferentes formas regionais de racionalidade, aliás, imprevisíveis e passíveis de modificação, sob o fundo, igualmente imprevisível e variável, dos dogmatismos. Daí não resulta uma definição nem da Razão nem da loucura; resulta, todavia, uma visão clara, porque perspicua, da natureza imprevisível e variável de seus limites.

Os conceitos de sonho e loucura sempre estiveram muito próximos nas argumentações dos filósofos, porque, certamente, como mostra Wittgenstein, mantêm ligações em suas aplicações, semelhanças de família entre seus usos em nossos jogos de linguagem — i.e., naqueles jogos em que se travam as disputas filosóficas. Seria interessante notar que Wittgenstein, não aplicou de maneira sistemática sua terapia ao argumento do sonho, seguindo o percurso do idealista, e contra ele, passo a passo, indo dos sentidos externos, passando pelos sentidos internos e culminando com os objetos geométricos. Seu percurso é bem outro: ao considerar diferentes jogos de linguagem, como os da matemática, da lógica, da percepção, de estados psicológicos, de cores e das evidências do senso comum, encontra situações confusas em que os mesmos conceitos percorrem todos esses diferentes jogos; é disso que faz a terapia, e é aí que encontra os argumentos tradicionais do idealista e do realista, aplicados a essas diferentes situações. A terapia combate, por assim dizer, os efeitos locais dessas posições filosóficas, esclarecendo suas repercussões em diferentes jogos — e não segue o trajeto de suas argumentações, a ordem de suas razões. Isto foi só para concluir.

2.

DESCARTES E O ÚLTIMO WITTGENSTEIN: O ARGUMENTO DO SONHO REVISITADO*

“Wir gingen schlafewandelnd den Weg zwischen Abgründen dahin. — Aber wenn wir auch jetzt sagen: ‘Jetzt sind wir wach’, — können wir sicher sein, dass wir nicht eines Tages aufwachen werden? (Und dann sagen: wir haben also wieder geschlafen.)

Können wir sicher sein, dass es nicht jetzt Abgründe gibt, die wir nicht sehen?

Wie aber, wenn ich sagt: Die Abgründe in einen Kalkül sind nicht da, wenn ich sie nicht sehe!

Irrt uns jetzt kein Teufelschen? *Nun wenn es uns irrt, — so macht's nicht.* Was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss.”⁵¹

(*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*,
III, # 78, 1939-1940)

I

É preciso, antes de mais nada, explicar a intenção expressa no título deste ensaio. Por *último Wittgenstein*, não entendo aqui a última fase de sua obra: o “segundo” ou o “terceiro” Wittgenstein, conforme se prefira periodizar seu itinerário intelectual. Entendo *literalmente* essa expressão, como designando a última pá-

* “Descartes e Wittgenstein” é o texto de uma conferência pronunciada em 1966 no Colóquio Internacional “Descartes: 400 Anos”, no Rio de Janeiro e publicado pela *Revista Analytica*, vol. III, nº 1, 1998.

⁵¹ “Caminhamos, por aí, sonâmbulos, entre abismos. — Mas mesmo se dizemos agora: ‘agora estamos despertos’ — poderemos, de fato, estar seguros de não despertarmos em outra hora? (E dizer, então: — dormimos novamente)./ Podemos estar seguros de que não há abismo algum, que não

gina escrita pelo filósofo, às vésperas de sua morte. Trata-se do # 676 do livro póstumo *Sobre a certeza*. Com meu subtítulo, indico que, nesse parágrafo *terminal* (em todos os sentidos da palavra), o que me interessa é a maneira curiosa pela qual é reapresentado — para ser imediatamente neutralizado ou bloqueado em seu rendimento analítico — o argumento cartesiano do sonho.

Para iniciar a leitura do parágrafo em questão, é preciso que nos detenhamos por um momento no parágrafo que o precede: “Se alguém acredita que recentemente veio de avião da América para a Inglaterra, creio que não pode *enganar-se* nesse ponto. Do mesmo modo, se alguém diz que está sentado numa cadeira e escreve”.

O texto é perfeitamente claro e fixa uma das ordenadas que organizam a totalidade do livro ou sua estratégia geral, à qual retornaremos adiante. O que é proposto é uma espécie de limitação essencial das coisas *qu'on peut révoquer en doute*. Muito caricaturalmente, e contra a primeira das *Meditações metafísicas* de Descartes, afirma-se a impossibilidade lógica ou “gramatical” de transgredir a estreita faixa da “dúvida natural” e de elevá-la a sua extremidade hiperbólica ou metafísica. O que se retoma aqui, breve e dogmaticamente, é a “tese” geral do livro (e sublinhemos estas aspas: decididamente não temos em nossas mãos um *livre à thèse*): o conceito de erro é incompatível com sua universalização, sua “gramática” exige que só tenha sentido ou uso como *local* ou *tópico*. Noutras palavras, a idéia de que o erro pressupõe *essencialmente* um horizonte de *certeza*.

É só sublinhando essa idéia de horizonte que podemos compreender que a recusa da *skepsis* não corresponde jamais, em Wittgenstein, em qualquer momento de seu itinerário, à desqualifica-

vemos?! Mas, se eu dissesse: num cálculo não existem abismos se não os vemos! Engana-nos aqui um diabinho? *Mesmo se nos engana, não nos atrapalha* [somos nós que sublinhamos, lembrando a frase de Descartes da segunda meditação: ... *et fallat quantum potest...*]. O que os olhos não vêem, o coração não sente”.

ção *realista*, mais ou menos ingênua, do solipsismo ou do idealismo. Ao contrário, quer no *Tractatus*, quer em *Sobre a certeza*, o solipsismo, mesmo se é neutralizado (com diferentes instrumentos e estratégias), sempre guarda algum privilégio ou superioridade, pelo menos heurística, sobre o realismo. De qualquer maneira, a limitação do alcance da dúvida não tem nenhum parentesco com a guerra movida contra o idealismo pela filosofia do senso comum. Contra Moore que agitava sua mão direita, diante de seus alunos, mostrando-lhes que pelo menos esse objeto físico existia no mundo, Wittgenstein redarguia, com ironia, explicando a seu amigo que “os filósofos que negaram a existência da matéria não queriam negar que uso uma cueca sob minha calça”. Proposição, aliás, que lembra curiosamente outra, de Fichte, em seu *Comunicado mais claro que o sol*, onde explica ao leitor comum que o idealismo não implica em supor que, quando explico o funcionamento de um relógio, esse duro objeto material não desaparece por isso de meu bolso.

Limitar o alcance da dúvida não significa enunciar uma tese metafísica, mas explicitar uma regra gramatical. Mas a gramática tem efeitos filosóficos e retroage sobre a polêmica entre solipsistas e realistas, mais ou menos como um critério judicial — na verdade, trata-se (com a idéia de que o erro supõe um horizonte prévio de certeza) de dissolver o problema e desqualificar ambas as partes em conflito.

Mas o que nos interessa aqui é como essa gramática do erro implica uma nova leitura dos argumentos clássicos do sonho, da loucura e do gênio maligno. Numa palavra: se o argumento cético não é universalizável, é porque o erro não é assimilável ao sonho e à loucura, e nenhum *Teufelschen* pode enganar-me. Ou porque, se o erro pressupõe um horizonte mundano (ou um horizonte lingüístico, como um conjunto ou um aglomerado de regras que não pode ser consistentemente posto em questão sem que sejamos reduzidos ao silêncio), o sonho e a loucura (seja que diabo for) podem ser definidos como *perda de horizonte* tanto mundano como lingüístico.

Tudo isso é apenas *afirmado* nesse parágrafo, mas o que interessa é examinar o esboço de argumento apresentado no parágrafo que o segue e encerra o livro, onde podemos ler: 676 “No entanto, se não me posso enganar em tais casos, não é possível que eu esteja drogado?”.

No início de nosso comentário, não podemos evitar algumas considerações de ordem estilística (Wittgenstein dizia que era preciso ler seus textos *muito devagar*). Notemos que a frase citada, que abre o # 676, vem grafada entre aspas, o que significa, pelo menos, que não é assinada pelo autor — mais que isso, trata-se de um argumento que contraria o movimento pensante do livro. Poder-se-ia dizer que o argumento do narcótico — primo-irmão dos argumentos cartesianos do sonho e da loucura — é o último argumento do solipsista que, com o realista, faz o par metafísico contra o qual se volta todo o esforço de *Sobre a certeza*. De qualquer maneira, esse gesto estilístico aponta para a natureza *dialógica* do texto de Wittgenstein. Arrisquemos uma fórmula: os textos do segundo Wittgenstein assemelham-se aos diálogos de Platão, com a diferença radical de que, aqui, o diálogo é, sempre e por essência, *aporético*. Não no sentido platônico, de uma investigação interrompida *de facto*, que, mesmo no seu malogro, não deixa de apontar para o *télos* universalista do pensamento, sublinhando-o, por assim dizer, em negativo. *Aporético* num sentido essencialmente anti-socrático ou antiplatônico, que mostra que a curiosidade ou a inquietação filosófica jamais pode aplacar-se na identificação de uma essência estável, calma e transparente, onde o *bougé* de nossa linguagem demasiado humana pudesse ser reabsorvido, sem deixar resto ou problema (como afirma o próprio Wittgenstein em outro lugar: “Sócrates, que sempre reduz o sofista ao silêncio — ele o reduz *com direito* [mit Recht] ao silêncio? — Certamente, o sofista não sabe o que acreditava saber; mas não há aí nenhum triunfo de Sócrates. Ele não pode exclamar: ‘Veja! Você não sabe!’, nem triunfantemente: ‘Assim, nenhum de nós sabe nada!’”).

Mas voltemos ao argumento entre aspas: o que ele sugere é que há casos-limite (exatamente, aliás, como na primeira das Me-

ditações de Descartes), ou casos *patológicos*, que põem em xeque a idéia segundo a qual todo erro é corrigível por essência, que pressupõe regras. Um erro incorrigível seria algo como um delírio inescapável — uma prisão donde não se poderia evadir em direção ao vasto mundo. Com efeito, os delírios artificiais, o sonho e a loucura não são *fatoss*? E tais fatos não podem reativar os sucessivos argumentos da primeira meditação? Não podem eles reconduzir Wittgenstein a suas inquietações mais antigas, à obsessão com o solipsismo, jamais completamente aplacada? É impossível não referir, neste momento, um texto do diário do filósofo (8 de abril de 1917) onde encontramos a seguinte reflexão que vai exatamente à contracorrente do texto que começamos a comentar: “Estamos dormindo, nossa vida é como um sonho. Nos melhores momentos despertamos, mas apenas o suficiente para percebermos que estamos sonhando. Na maior parte do tempo, estamos mergulhados num sono profundo. Não posso me acordar de mim mesmo. Esforço-me para tanto, meu corpo de sonho se põe em movimento, mas meu corpo real se recusa. Infelizmente é assim” (*apud* Chauviré, 1991, p. 44).

Supondo-se (mas voltaremos adiante a essa questão) que o sonho normal e o induzido artificialmente não são essencialmente diferentes para o argumento em pauta, podemos dizer que o # 676 percorre um caminho exatamente inverso ao da página do diário de juventude: “Se estou [*se estou drogado*] e a droga me rouba a consciência, então não falo ou penso efetivamente”.

Ora, à primeira vista, esse enunciado de efeitos anticartesianos faz eco, de alguma maneira, ao espírito do cartesianismo, na medida em que parece deixar transparecer uma espécie de interface com a filosofia do *cogito*, pois, ainda que se trate de limitar o processo de generalização da dúvida, tal limitação aparentemente é feita graças à identificação entre *pensamento* e *consciência*. Pois é exatamente essa identificação que bloqueia a eficácia do argumento do narcótico.

Esse é o ponto do *letzte Denken* que gostaria de focalizar, sublinhando seu caráter aparentemente paradoxal que, de uma

perspectiva um pouco diferente, não escapou a alguns comentadores (como Gilbert Hottois que se surpreende com o reaparecimento, *in extremis*, de uma inquietação metafísica que o método “terapêutico” da análise gramatical deveria ter eliminado). Paradoxal porque parece revelar algo como uma inconsistência radical no pensamento de Wittgenstein (inconsistência que o mínimo bom senso filológico nos faz supor, desde início, ser meramente aparente).

Mas insistamos — um pouco, pelo menos — na aparência de inconsistência lógica. À primeira vista, o argumento do narcótico (ou do sonho) é descartado porque, nesses casos, nos encontramos em um campo exterior ao pensamento e à linguagem. Quem delira ou sonha não pensa e está aquém ou além da linguagem. Em todo caso, está fora do campo da significação ou da alternativa (que é consubstancial à possibilidade da significação) entre o verdadeiro e o falso. Noutras palavras, o sonho e o delírio parecem eliminar a precondição da significação fixada, desde o *Tractatus*, sob a forma da *bipolaridade* da proposição. Isto é, a proposição só pode ser significativa (ou propriamente uma *proposição*) se puder ser verdadeira ou falsa — a forma da significação é *Aut Aut*. Ou ainda, só pode haver proposição *stricto sensu* na estreita faixa que separa as tautologias (sempre verdadeiras, largas demais para circunscrever estados-de-coisa ou para transmitir informação, *Sinnleere*) das contradições (sempre falsas, informação nula pois não abre espaço para fato algum, asfixiando o mundo, *Unsinnig*). Mas o que importa, no nosso texto, é que estas condições lógicas da significação vêm aqui expressas em linguagem, por assim dizer, *psico-lógica*, já que o déficit de significação é descrito como déficit de consciência. Glosando o texto de Wittgenstein, poderíamos dizer: *não penso e não falo, neste momento, porque o uso do narcótico me roubou a consciência*.

É isso que é afirmado e é isso que é preciso compreender. E é também isso que, à primeira vista, é escandaloso para o leitor de Wittgenstein. Então o pensar (e a própria linguagem) é, se não

egocêntrico, pelo menos *conscienciocêntrico*? Mais duramente ainda, seria final e novamente a consciência um *ingrediente da significação em geral*? De que serviu a dura ascese de Frege, a longa batalha conduzida contra o psicologismo na lógica?

É preciso dizer, é claro, para desdramatizar e relativizar um pouco as coisas, que o recurso à consciência não implica um mergulho imediato no pântano do psicologismo. As *Investigações lógicas* de Husserl, por exemplo e pelo contrário, viam nas idéias de “consciência” e de “intencionalidade” justamente os instrumentos indispensáveis para depurar o universo da lógica e das significações em geral de todo e qualquer compromisso com a psicologia em particular e com a natureza como um todo. Mas é claro, também, que o antipsicologismo de Frege é mais puro e duro, e Wittgenstein mais radical ainda que seu mentor. E, nesse caso, recorrer à idéia de uma “consciência-de-significação” ou de uma “consciência-de-regra” seria arruinar o projeto essencial de seu pensamento que permanece, malgrado suas sucessivas transformações, definido pelo método da análise lógica ou “gramatical” da linguagem, sempre oposta *toto coelo* ao método da “história natural” (como Wittgenstein torna explícito, quando, após examinar as idéias de *compreensão* e de *significação* à luz do *fato* do aprendizado, pergunta a si mesmo “Estarei fazendo psicologia infantil?”, para logo responder negativamente: “Não; não é a história natural que me interessa, mas a gramática”).

Mas continuemos a leitura do texto, que se encerra com as seguintes palavras: “Não posso admitir seriamente que sonho neste momento. Quem, sonhando, diz *Eu sonho*, mesmo se o diz de maneira audível, tem tão pouca razão de fazê-lo quanto tem quando, sonhando, diz *Chove*, mesmo numa situação em que chove efetivamente. Mesmo se seu sonho está efetivamente associado ao ruído da chuva”.

O que há de inquietante, nessas frases, é que parecem sugerir que a significação de uma proposição (a alternativa entre sua verdade e sua falsidade), ao contrário do *dritte Reich* de Frege, depende do estado ou de alguma determinação *do sujeito real e*

singular que a enuncia. A mesma proposição, enunciada em sonho ou em estado de vigília, só é a mesma proposição em aparência; ou melhor, num caso, é proposição, no outro, mera emissão fonética ou fenômeno físico. Imaginemos as situações: chove lá fora e é noite; a mesma frase “está chovendo”, enunciada por Pedro que está desperto, e por Paulo que está dormindo, não entra, num caso e no outro, no mesmo registro semântico. No primeiro caso será verdadeira, no segundo, nem verdadeira nem falsa. O que é dito, no segundo caso, é apenas um *fato*, que pode até estar ligado real e causalmente a outro fato — a chuva anônima e universal que cai lá fora, no meio do mundo e da noite —, mas jamais poderá ligar-se a ele (ou nele projetar-se) de maneira simbólica ou *pensante* (coisas que aqui parecem equivaler-se). O que se sugere, justamente, é que essa relação real (ou de contigüidade, num mesmo plano mundano, entre fato e fato) não abre o hiato ou a distância entre símbolo e fato indispensáveis ao funcionamento semântico. Algo como uma “descompressão” ôntico-semântica, sem a qual as palavras não podem projetar-se sobre as coisas, aquele mínimo de distância entre palavras e coisas que permite superpô-las, tornando dizíveis as coisas.

Com essa observação, talvez já estejamos no caminho da dissolução do paradoxo, que é, todavia, útil, se não indispensável, continuar explorando. Se, de alguma maneira, somos levados ao paradoxo, é que a ele nos leva uma intuição muito humana e “natural”. Intuição, digamos, que nos diz que uma regra que não pudesse ser desobedecida seria mais uma *lei* do que uma regra. Noutras palavras, que carece de sentido a idéia de uma obediência “automática” a regras. Ou, ainda, o que é equivalente, que *sem consciência* (ou *sem liberdade*, diria o saudosista do sartrismo ou do kantismo) *não há regra*. Mas, a seguir nesse caminho, escorregamos insensivelmente em direção de uma concepção de consciência e de regra que transforma esta última em *objeto* ou em *noema*, e não nessa espécie de operador, a um só tempo prático e transcendental, como Wittgenstein parece querer defini-la. Em todo caso, em *Zettel*, p. ex., parece estar claro que uma regra não po-

de ser pensada como *anterior* ou *exterior* à sua aplicação: talvez mesmo o contrário, como se a regra só emergisse de sua aplicação, manifestando o caráter *reflexionante* da linguagem ou do pensamento, como gosta de sublinhar J. A. Giannotti. Em todo caso, a idéia de uma “consciência de regra” parece ser solidária da idéia de que a significação é, de alguma maneira, externa ou anterior a sua expressão; idéia, justamente, contra a qual, como Merleau-Ponty, Wittgenstein milita com veemência. O que se quer evitar, sempre, é a idéia de algum farol conscienciológico ou egológico, mais ou menos sublimado, mas que no fundo remete à alma substancial da *Psychologia Rationalis*.

Mas, como ficamos? Como guardar, evitando os desvios assinalados, a discriminação das situações onde há e onde não há pensamento? A coisa não é simples, sobretudo se pensada sobre o fundo da gênese do pensamento de Wittgenstein e suas reviravoltas, os sucessivos equacionamentos da questão do solipsismo. Não é preciso retornar aos diários já citados (onde dizia também “O Eu, o Eu, eis o profundo mistério!”), para notar como a supressão do psicologismo e do solipsismo não é tranqüila. No próprio *Tractatus* alguma dificuldade parece estar presente, com a articulação entre *Satz* (proposição) e *Gedanke* (pensamento). É o que J. Bouveresse analisa em todos os pormenores no primeiro capítulo de seu livro *Le mythe de l'intériorité*, onde examina a possível contaminação psicologista da semântica, através da insuficiência da definição de *Gedanke* (aliás, poderíamos dizer que, quando Wittgenstein retorna à filosofia no fim da década de 20, ele só o faz para precisar essa definição, como se descobrisse que o *Tractatus* não tinha respondido adequadamente à questão: *Was heisst Denken?*).

II

Nesses comentários preliminares, vinculei o aparente paradoxo da reformulação do argumento do sonho com o problema

da eventual contaminação psicologista da semântica e é justamente essa questão que gostaria de visitar na leitura do último parágrafo de *Sobre a certeza*. Mas antes de retornar ao texto em pauta e para reformular nossa questão (ou para formulá-la finalmente), é necessário que os convide a um longo desvio. Antes de retornar à reformulação wittgensteiniana do argumento do sonho, talvez não seja inútil consultar o *uso* que dela fizeram seus discípulos. Minha sugestão é de que boa parte da chamada filosofia analítica deriva de uma má leitura de algumas frases de Wittgenstein (assim como de uma má leitura de Descartes) — dentre as quais, aquela que discutimos é paradigmática.

Distanciemo-nos, portanto, provisoriamente, do # 676 de *Sobre a certeza*, para examinar alguns dos efeitos do pensamento do segundo Wittgenstein. Confiando numa certa linha da posteridade anglo-americana do filósofo austríaco, tudo se passa como se a desconstrução do argumento do sonho correspondesse, no nosso século, a uma formidável revolução teórica. Penso aqui, em particular, no belo livro, já antigo, de Gilbert Ryle, *The concept of mind*, e num outro, de Norman Malcolm, publicado sob o título de *Dreaming*. Num caso como no outro, trata-se de *usos* das análises wittgensteinianas que decretam que os argumentos céticos da primeira das *Meditações* de Descartes beiram a burrice — pois que é a burrice, senão *confusão categorial*? — e que só o estilo da análise lógica pode liberar-nos dos fantasmas cartesianos que oneram até hoje o pensamento filosófico.

O que quero sublinhar, passando rapidamente pela posteridade de Wittgenstein, é o que me parece um *erro* historiográfico e filológico (mas também lógico-gramatical), uma certa cegueira para as metamorfoses da filosofia.⁵² O que nos dizem, mais ou

⁵² Esta afirmação pode parecer brutal e deve ser nuançada, em particular no caso de Norman Malcolm que é visado neste texto. Esclareço que não ignoro a finura da interpretação que oferece, em vários lugares, da obra de Wittgenstein como, p. ex., em *Nothing is hidden*. Quando falo, portanto,

menos, Ryle e Malcolm, é o seguinte: “Com Descartes e sua idéia insensata de que o sujeito tem um acesso privilegiado a si mesmo (acesso que não é garantido da mesma maneira ao chamado ‘mundo externo’), a filosofia perdeu-se em mil descaminhos. Desse erro primordial derivou toda uma teratologia conceitual (ou pseudo-conceitual): sem a admissão insensata da significatividade do argumento do sonho não estaríamos até hoje assombrados pelo *Ghost* que circula misteriosamente na *machine*”. Não seria difícil mostrar que o Descartes a que se referem criticamente é um Descartes quimérico e que a crítica ignora a estrutura das *Meditações*. Como aqui não há lugar para essa demonstração, limitemo-nos a dois pontos, sugerindo que essa tradição sofre de uma dupla deficiência: 1) lê mal os textos do próprio Wittgenstein; e 2) lê muito mal a tradição da metafísica.⁵³

em “má leitura” de Wittgenstein, refiro-me ao *uso* que N. Malcolm faz do pensamento de seu mestre na construção de sua própria obra. Se assim procedo é para evitar de fazer como H. Putnam que, num ensaio muito interessante, acena para a possibilidade de uma crítica de Wittgenstein a partir dos efeitos teóricos que Malcolm acredita poder tirar de sua obra: “His arguments [de N. Malcolm] are also of interest in that they can be read as simple versions of some famous arguments of Wittgenstein’s as he is interpreted by Malcolm. If this interpretation of Malcolm’s is faithful to what Wittgenstein had in mind, then these famous arguments are bad arguments and prove nothing. But this relation to Wittgenstein’s philosophy may, in the present years, be a further reason for finding Malcolm’s book interesting to discuss” (“Dreaming and ‘depth grammar’”, *Philosophical papers*, II, p. 304). A análise crítica de Putnam, nesse texto, parece irretocável: *grosso modo* identifica, no uso feito da idéia de *critério* por Malcolm, algo como uma forma extremamente dura de *verificacionismo*, tão radical quanto as formulações do Reichenbach de 1930. De alguma maneira — mas retornaremos a essa questão mais adiante —, tudo se passa, em *Dreaming*, como se a *significação* tivesse, numa *verdade de fato*, sua *precondição*; tese que se choca contra o espírito mais central do pensamento de Wittgenstein.

⁵³ Depois da apresentação deste texto no Congresso Internacional “Descartes: 400 Anos”, no Rio de Janeiro, tive tardiamente acesso ao ensaio de Gordon Baker “La réception de l’argument du langage privé”, pu-

Tomemos Norman Malcolm (que nesse capítulo não é diferente de Ryle e de outros) como ponto de referência. Ele abre seu livro *Dreaming* com uma descrição perfunctória da evolução da noção de *atividade mental* ao longo da história da filosofia ocidental. O grande erro de toda essa tradição consistiria em admitir que o sonho faz parte do *continuum* da vida mental. É claro que esse contra-senso elementar só aparece de maneira pura na obra de Descartes. No entanto, é toda a tradição que é invocada para confirmar o vigor e a persistência desse erro categorial infantil ou primitivo: de Aristóteles a Bertrand Russell, além da quase totalidade da psicologia contemporânea (excetuado talvez apenas o behaviorismo, que cancela a idéia de atividade mental como um todo), *tudo mundo* é vítima do equívoco. De qualquer maneira, o certo é que Norman Malcolm encerra o prefácio de seu livro exagerando um pouco: “Não é exagero dizer que a opinião segundo a qual os sonhos são uma atividade da mente durante o sono é geralmente aceita entre filósofos e psicólogos”. E acrescenta, definindo o alvo de seu livro: “Quero examinar essa opinião”.

Contra Malcolm e sem muito exagero, talvez pudéssemos até dizer que, depois da iniciativa cartesiana das *Meditações*, toda a filosofia moderna, em suas diferentes vertentes, Malebran-

blicado em junho de 1988 na *Acta du Colloque Wittgenstein*, Coll. Intern. de Philosophie, T.E.R. Nesse ensaio, G. Baker demole as leituras de Wittgenstein centradas numa interpretação equivocada, porque hiperbólica, do lugar do argumento da linguagem privada, que fazem amálgama entre sua filosofia e aquela expressa em *The concept of mind*, de Ryle. Entre outras coisas, sempre convergindo com minha análise, Baker diz: “Wittgenstein ne connaît pas les oeuvres de Descartes, et par ailleurs, il ne pense pas que les confusions philosophiques d’aujourd’hui découlent des pechés que quelques grands philosophes auraient commis hier... Il y a donc des raisons assez fortes de conclure que Wittgenstein ne s’engage pas dans une bataille contre un adversaire ‘cartésien’ plus ou moins bien défini” (*op. cit.*, p. 38). Esse texto já antigo de G. Baker diminui a eventual originalidade (se alguma há) do meu; em compensação, fornece-lhe um forte e inesperado amparo.

che, Espinosa, Locke, Kant, Husserl, repete em coro: quem sonha não pensa, jamais posso dizer “eu sonho”, no máximo posso dizer “eu sonhei”.

Assim, podemos ler no *Ensaio* de Locke (livro IV, cap. 2, # 14): “Se alguém disser que um sonho pode fazer a mesma coisa [isto é, *fazer como os sentidos que produzem uma idéia na mente*], e que todas essas idéias podem ser produzidas em nós sem qualquer objeto externo; esse alguém poderá sonhar que lhe respondo assim: — Não importa muito se elimino ou não esse escrúpulo: onde tudo é apenas sonho, não cabem raciocínios ou argumentos, verdade e conhecimento nada são”. Só sublinho este parágrafo de Locke por corresponder ao *espírito* do argumento de Malcolm (além de coincidir com a *letra* do # 676) — aqui também é a oposição de senso comum entre sono e vigília que é contraposta como evidência indiscutível ao possível uso do argumento do sonho. Mas esse parágrafo não deixa transparecer o que me parece ser a razão mais profunda da recusa do argumento cartesiano: a ligação tecida progressivamente, ao longo de toda a filosofia moderna e de formas diferentes, entre as idéias de sujeito e de mundo, este último *cada vez mais definido como horizonte que como totalidade de coisas*. O que se recusa, como veremos adiante, é a idéia de um *sujeito sem horizonte*, e o que se afirma é a ligação *necessária* entre o sujeito e seu horizonte. O que se proíbe é a possibilidade de alguém dizer:

“Eu suponho que todas as coisas que vejo são falsas; persuado-me que nada jamais existiu de todas essas coisas que minha memória, cheia de mentiras, me representa; penso não ser dotado de nenhum sentido; creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar nada mais são do que ficções de meu espírito.” (# 3 da segunda das *Meditações*)

Num ensaio antigo (“A imaginação: fenomenologia e filosofia analítica”, que aqui retomo livre e extensamente), dei alguns

passos na delimitação dessa espécie de anticartesianismo *baladeur* que percorre os séculos. O ponto de partida era a surpreendente convergência entre as teorias da imaginação expostas em livros tão diferentes como *The concept of mind*, de Ryle, e *L'imaginaire*, de Sartre. Não é, de fato, estranho que métodos tão diferentes e inimigos como a fenomenologia e a análise lógica da linguagem possam culminar numa mesma filosofia da psicologia, pelo menos em um de seus capítulos essenciais?

Nesse ensaio, justamente, eu retornava à filosofia clássica do século XVII, para tentar esclarecer esse curioso entrecruzamento. Mais precisamente, voltava ao escólio da última proposição da segunda parte da *Ética* de Espinosa. A proposição enuncia: "Não há, no espírito, nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação ou negação, além da que envolve a idéia enquanto idéia". E o corolário diz: "A vontade e o entendimento são uma só e mesma coisa". Trata-se, é claro, de textos anticartesianos que visam diretamente à idéia de dúvida. Espinosa contrapõe o seguinte argumento à possibilidade de suspensão do juízo: aquilo que se descreve normalmente como suspensão do juízo nada mais é do que uma percepção (uma idéia) perfeitamente afirmativa, embora inadequada e obscura. Sendo inadequada, não deixa de ser essencialmente uma percepção e uma *tese*. Em momento algum uma vontade livre pode retirar-se para um território neutro que preceda a alternativa inelutável entre o *sim* e o *não*.

O curioso no texto, que tenta assim mostrar a inseparabilidade entre simples representação e posição (não há *nóesis* ou *léxis* sem *thésis*), é que ele se ampara justamente no *fenômeno* do sonho: uma fenomenologia do sonho mobilizada contra o argumento do sonho e a possibilidade da suspensão do juízo. À primeira vista, Espinosa parece fazer uma concessão a Descartes, quando admite que existe pelo menos um caso em que podemos pensar ter a liberdade de praticar a *epokhé*: é o caso em que *sonhamos que sonhamos*. Não é verdade, com efeito, que no, por assim dizer, *sonho de segundo grau*, suspendemos nossa crença no sonho de primeiro grau? E, se assim é, não haveria, pelo menos aqui, um

mínimo de distância entre a simples representação e a tese ou a afirmação? Mas Espinosa continua:

"[...] mas nego que um homem não afirme nada enquanto ele percebe. Com efeito, perceber um cavalo alado, que é isso, senão afirmar, de um cavalo, que tem asas? Pois se o espírito não percebesse nada além do cavalo alado, ele o consideraria como lhe estando presente, e não teria nenhum motivo para duvidar de sua existência, nem faculdade alguma para recusar o seu assentimento, a menos que a imaginação do cavalo esteja reunida a uma idéia que suprime a existência do dito cavalo, ou que o espírito perceba que a idéia do cavalo alado é inadequada e, então, ele negará necessariamente a existência desse cavalo ou duvidará necessariamente dela."

Antes de voltarmos a esse texto de Espinosa, é interessante que nos reportemos às páginas de *L'imaginaire* que Sartre consagrou ao argumento cartesiano do sonho ou, mais geralmente, à própria essência do sonho como tal. Se Sartre recorre ao texto de Descartes, é porque ele coloca dificuldades para sua teoria da imaginação e do imaginário. E encaminha a discussão reformulando o argumento nos seguintes termos:

"Se é verdade que o mundo do sonho se dá como um mundo real e percebido, quando ele é constituído apenas por um imaginário mental, não haveria aí ao menos um caso onde a imagem se dá como percepção?" (p. 206)

Se a descrição cartesiana da consciência (a determinação da *natura mentis humanae* que pode ser feita, independentemente de qualquer instância mundana) é correta, então será incorreta a descrição que Sartre nos oferece da imagem. Ela havia sido caracte-

rizada, desde o início do livro, em sua radical oposição à percepção. Assim, no primeiro capítulo, haviam-se estabelecido, como características essenciais da imagem: 1) o fenômeno da quase-observação; 2) a posição do objeto da consciência imaginante como um nada; 3) a espontaneidade da intenção imaginante. Três características radicalmente opostas às da percepção, já que, nesta, o objeto é essencialmente *observável*, posto como positivo (ou como existente) e como imposto à passividade da consciência.

É-lhe, portanto, indispensável encontrar a falácia do argumento do sonho e desvendar a essência do sonho. Examinando mais de perto a questão, verificamos a inconsistência do argumento do sonho na heterogeneidade dos efeitos da reflexão nos estados de sonho e de vigília. No caso da consciência vigilante que percebe, a reflexão nada lhe acrescenta ou em nada a altera. Na contracorrente de Descartes, Sartre diz: “Ora, essa consciência reflexiva me fornece imediatamente um conhecimento precioso: é possível que, no sonho, eu imagine que percebo. Como cada um pode tentar fingir um instante que sonha, que esse livro que lê é um livro sonhado, mas verá imediatamente, sem poder duvidar disso, que essa ficção é absurda. E, a bem dizer, sua absurdidade não é menor do que a daquela proposição: talvez eu não exista, proposição que justamente, para Descartes, é verdadeiramente impensável” (pp. 206-7).

Não nos interessa aqui essa assimilação entre a evidência da percepção e a evidência do *cogito*. O que nos interessa é aquilo que, a partir dela, Sartre poderá afirmar a seguir, reportando-se pela primeira vez (na verdade a *única*) a Espinosa em seu livro:

“Na realidade, a percepção, como a verdade para Espinosa, é *index sui* e não poderia ser diferente. O sonho se assemelha também muito ao erro no espinosismo: o erro pode dar-se como verdade, mas basta possuir a verdade para que o erro se dissipe por si mesmo”. Como o vampiro, acrescentaria eu, que se dissolve em cinzas ao primeiro raio de sol.

O que opõe, portanto, o sonho à percepção para Sartre — e que teria escapado a Descartes — é a *essencial fragilidade* do so-

nho, isto é, sua incapacidade de resistir à reflexão ou de competir com a percepção. Um juízo do tipo “eu sonho” é no limite impossível ou contraditório; num mesmo instante não podem coincidir ou conviver essas duas consciências. O único juízo que podemos formular, diz Sartre, é “j’ai revé”. Não é outra a conclusão de Norman Malcolm em *Dreaming*, por uma via muito diferente: não uma fenomenologia da consciência imaginante, mas uma gramática dos predicados psicológicos na primeira pessoa singular do presente do indicativo: “A prova de que a sentença ‘eu estou dormindo’ não é susceptível de uso correto, como presente do indicativo, reduz-se à prova de que não pode exprimir uma possibilidade” (p. 18).

A *fragilidade* do sonho tem exatamente o mesmo sentido em Espinosa, Sartre, Ryle e Norman Malcolm. Em todos os casos, essa fragilidade significa sua incapacidade de “competir” com outras representações (no caso da vertente analítica, o enunciado está aquém ou além da esfera da bipolaridade). No texto de Espinosa, ele nos diz explicitamente que a criança emprestará crença ao cavalo alado quando, e somente quando, *nada perceber além dessa imagem*. Em todos os casos, a consciência que sonha difere da consciência desperta na medida em que a primeira isola uma representação, enquanto a outra está voltada para o horizonte da experiência possível. Na linguagem de Husserl, diríamos que toda percepção é indissociável da *Urglaube*, da *tese do mundo* (como para Espinosa toda representação é juízo na ordem infinita das idéias). Mais ainda, para Husserl, a percepção de uma coisa é sempre a percepção de uma “constância” na relação variável da coisa com suas “circunstâncias” (*Umstände*) e, em última instância, com o mundo como horizonte final ou último. Reporto-me, aqui, às análises da idéia de “coisa”, tal como é feita no volume II das *Ideen*. Isolada de suas circunstâncias, a coisa perde sua substância (a “substância” que a percepção lhe atribui, “pondo-a” como existente) e se dissolve como puro “fantasma”. Perceber uma coisa, perceber sua articulação com as demais, perceber a coisa *dentro do horizonte do mundo*, tudo isso

é uma e a mesma coisa. Para Espinosa, também, ter uma idéia, perceber essa idéia adequadamente, isto é, *na ordem das idéias* ou na conexão com sua *causa*, emprestar-lhe assentimento, tudo é o mesmo. Pensando na criança que se representa *apenas* o cavalo alado, podemos dizer que, para Espinosa, sonhar é *suprimir o mundo ou implodir a ordem das idéias*; ou ainda afirmar, em outros termos, que não existe uma ordem ou um mundo do sonho e do imaginário. Como o faz explicitamente Sartre:

“Todavia, essas poucas notas [sobre o sonho] não contradizem essa grande lei da imaginação: *não há mundo imaginário*. Com efeito, trata-se apenas de um fenômeno de crença. Nós não detalhamos esse mundo em imagem, não o presentificamos em seus pormenores, nem sequer pensamos em fazê-lo. Nesse sentido, as imagens permanecem isoladas umas das outras, separadas em sua pobreza essencial, submetidas ao fenômeno da quase-observação, no ‘vazio’.”

III

Mas, tudo isso posto, o que ganhamos com este périplo errático, que nos levou tão longe do último parágrafo de *Sobre a certeza*? Pode, pelo menos, ter clarificado a perspectiva a partir da qual me aproximei do # 676. Talvez esse excursão, desenhando a épura de uma tradição, tenha dado um *sentido mínimo* à recusa wittgensteiniana do argumento do sonho, bem como à maneira pela qual se articulam, no *Tractatus*, as noções de *sujeito* e de *mundo*. De qualquer maneira, o que tentamos sugerir é que, ao contrário do proposto por Ryle e Malcolm, tudo se passa como se a refutação do argumento do sonho (retomada no presente pela filosofia analítica) não correspondesse a uma revolução teórica recente (o mais belo exemplo da dissolução analítica das ilusões da metafísica), mas a um lugar-comum venerável, in-

cansavelmente revisitado desde o século XVII, Espinosa e Locke, até as fenomenologias alemã e francesa.

Mas, antes de retornar a nosso texto, talvez caiba apresentar mais uma instância ou mais uma figura⁵⁴ da neutralização do argumento do sonho, ou seja, o tema do horizonte mundano inseparável da própria estrutura do *cogito*, que nos aproxima mais ainda do estilo da reflexão de Wittgenstein. Penso aqui na desmontagem do argumento do sonho (ou na reformulação do *cogito*) no parágrafo consagrado por Kant, na segunda edição da *Crítica da razão pura*, em resposta à recensão de Göttingen, à refutação do idealismo. Pouco importa, aqui, se Kant só pôde refutar o idealismo problemático de Descartes mediante o expediente de interpretar o *cogito* como um enunciado ou uma verdade de natureza empírica (numa operação que parece ser proibida pelo texto de Descartes, ou pelo menos pela interpretação quase kantiana que Guérout propõe, e que visa ao *cogito* como uma instância “transcendental”, em todo caso, jamais empírica). Caricaturando o argumento kantiano, Kant afirmaria que a consciência de si depende logicamente da consciência do objeto — noutras palavras, que o *cogito* só pode ser operado sobre o fundo da experiência possível. O *sentido interno* que, na estética, era dotado de uma espécie de anterioridade sobre o *sentido externo*, é, por assim dizer, a ele subordinado na analítica. A consciência do tempo (e portanto a consciência de si) depende da percepção da *permanência* no tempo que, por sua vez, pressupõe uma *coisa* (é Kant quem sublinha a palavra) exterior ao sujeito que pensa. A frase final da Observação I que segue a demonstração do teorema que refuta o idealismo problemático de Descartes é justamente: “[...] a experiência interna só é possível mediatamente, e apenas através da experiência externa”.

O que Kant quer demonstrar é que o *cogito* só pode ser operado sobre o fundo da experiência possível ou dentro dos limites

⁵⁴ Na verdade, apenas outra face da figura anteriormente examinada.

do mundo fenomenal. Ou que o *cogito* entendido empiricamente (como verdade de fato) só é possível a partir de um *Ich denke* transcendental que não é outra coisa senão o cimento que dá unidade à experiência possível — essa mera cláusula lógico-transcendental (indissociável do *realismo empírico*) que estipula que “o *eu penso* deve acompanhar todas as minhas representações para...”. Noutras palavras, parece *sublimar*, dessubstancializar e despsicologizar o *cogito*, ao mesmo tempo que o vincula ao empírico; isto é, evitando ao mesmo tempo solipsismo e realismo dogmático. Mas, para realizar essa dupla operação, no cruzamento entre o *eu empírico* e o *transcendental*, é preciso bloquear a eficácia do argumento do sonho.

Estariamos tão longe assim de Wittgenstein? É claro que o estatuto do *Eu metafísico* é problemático no *Tractatus*. Mas o exame das proposições sobre o solipsismo (de 5.6 a 5.641) pode auxiliar-nos e aqui, felizmente, posso guiar-me pela introdução que Luiz Henrique Lopes dos Santos acrescentou à sua tradução do livro:

“Ao pretender dizer sua verdade, o solipsismo embaralha-se inevitavelmente em paralogismos. A projeção da realidade no sinal (a simbolização) não pode ser feita um objeto de representação. Há como que uma reflexividade do pensar que não é uma representação, mas algo análogo ao que Kant definiu como *apercepção*: a consciência da representação no ato de representar, quando a atividade representativa se reconhece em seu produto, a representação. Neste sentido, é uma reflexividade irreduzivelmente subjetiva, por meio da qual o sujeito não se mostra como objeto entre outros, mas como um ponto de convergência das linhas de projeção que fazem do sinal um símbolo.” (p. 105)

O sujeito de que aqui se fala não é nem demiúrgico, nem “constativo”, nem constitutivo, nem regulador. Ele é, digamos,

apenas um espaço de transparência (clareira?) onde, justamente “transparece” a consistência do mundo, que ilumina transversal ou obliquamente o jogo projetivo entre as proposições e os *estados-de-coisa*. Tudo se passa, enfim, como se essa figura do sujeito, como limite da linguagem e do mundo (o sujeito, nós o sabemos, não está *dentro* do mundo, como o olho não está dentro do campo de visão), fosse a forma terminal de um longo processo de sublimação ou de despsicologização do *cogito*. Descartes era “psicologista” para Kant, como este era para Husserl, como o próprio Husserl era para Wittgenstein. Tudo se passa como se esse *vaivem* secular entre solipsismo e realismo dogmático viesse encontrar em Wittgenstein seu ponto final de repouso ou de esgotamento.

Se assim é, se a depuração do sujeito psicológico deixa lugar para esse resíduo inerradicável de subjetividade e de reflexividade, talvez não seja difícil dissolver as dificuldades que apontei no início desta exposição. Não poderíamos, com efeito, entender *desta maneira* a expressão: “se não tenho consciência, não estou pensando nem falando”? Não que a consciência produza misteriosamente (como numa superabundância genial ou romântica, ou por alguma forma de intencionalidade operante) significação ou verdade. Talvez porque seja impossível *pensar* ou falar significativamente sem se *aperceber* de que isso é feito (como se a sombra da reflexão acompanhasse necessariamente a prática do pensamento e da linguagem).

Mas, se assim é, nossa exposição termina num anticlímax decepcionante. Depois de sugerir, no texto de Wittgenstein, a presença de um inquietante paradoxo, não só esvaziamos o paradoxo, como culminamos na imagem de um Wittgenstein perfeitamente clássico e de um pensamento sem drama. Apenas uma nova e mais radical formulação das clássicas críticas endereçadas a Descartes por Malebranche, Locke, Espinosa, Kant, Husserl e todos os que vieram depois.⁵⁵

⁵⁵ Cf. a propósito dessa série histórica, o último capítulo (“Husserl,

Depois de assim reconstituir algo como um “sentido mínimo”, além de respeitavelmente tradicional, à desmontagem wittgensteiniana do argumento do sonho, voltemos à formulação que lhe deu Malcolm, levando em consideração a volumosa literatura crítica a que deu lugar⁵⁶ para, aí sim, mostrar que o paradoxo não foi completamente dissolvido. Ou, pelo menos, que não o foi como pensam tê-lo feito alguns discípulos de Wittgenstein. Segundo Putnam, os passos de Malcolm são os seguintes: 1) há dois “conceitos de sono” e seus correspondentes “métodos de verificação”; 2) o sonambulismo e o pesadelo violento só podem ser considerados instâncias do sono, mediante reforma ou extensão injustificada do conceito de sonho; 3) métodos indutivos (p. ex. escrutar os correlatos cerebrais do sonho) são inconclusivos como *critérios*; 4) os testemunhos descritivos dos estados privados não permitem discriminar a verdade do erro dessas descrições; 5) podemos dizer que sonhos e impressões do despertar são coisas diferentes, mas não logicamente independentes; 6) a associação entre os movimentos dos olhos durante o sonho e o próprio sonho são meras “estipulações” dos cientistas (Dement e Kleitman) e implicam uma reforma do conceito do sonho.

Não cabe aqui, é claro, repassar e discutir todas as objeções levantadas contra os argumentos de Malcolm em cada um desses tópicos e as respostas que apresentou. Limitemo-nos ao uso da noção de *critério* e o conseqüente mapeamento do conceito de sonho por Malcolm em seu livro e no ensaio que o precedeu.⁵⁷

Kant et Descartes”) do livro de Gaston Berger, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941.

⁵⁶ Além do texto já citado de H. Putnam, cf. *Philosophical essays on dreaming*, editado por Charles E. M. Dunlop, Londres, Cornell Un. Press, 1977, que contém 15 ensaios precedidos de introdução do editor, e se encerra com uma bibliografia exaustiva sobre o debate.

⁵⁷ “Dream and Skepticism”, de 1956, reproduzido, com modificações, in Charles E. M. Dunlop, *op. cit.*

Não serei, em todo caso, o primeiro a assinalar a estranheza da decisão de limitar o conceito de sonho apenas ao caso em que se está *sound asleep* e a derivada exclusão do sonambulismo, do pesadelo violento, de *delirium tremens* etc., sobretudo quando a intenção do autor é proteger o sentido comum do conceito do sonho das deformações que nele introduzem as arbitrárias reflexões dos filósofos que se afastam do uso comum da linguagem. Não seria antes essa nova geografia conceitual (mais, por exemplo, que as teorias neurofisiológicas) que introduziria uma “mudança conceitual” desconcertante e injustificada? Só essa redistribuição categorial (com a assimilação linear e exclusiva entre sonho-sono profundo-inconsciência que a promove) pode levar a identificar nas *narrativas de sonho* o único critério próprio do sonho, aniquilando assim o possível uso do argumento do sonho em defesa do ceticismo.⁵⁸ Mas o resultado da operação, que reti-

⁵⁸ Desde logo, tal distribuição parece criar problemas. Para mantê-la, contra os argumentos de Yost e Kalish (cf. C. E. M. Dunlop, *op. cit.* pp. 81-102) referentes à *continuidade* entre sonho de sufocação no asmático e a consciência desperta posterior, Malcolm é obrigado a dizer: “Their condition falls in a doubtful border region between fully asleep and not being fully asleep. One can describe the thing only by means of some makeshift formula as ‘Their feelings of suffocation are partly dreamt and partly real’. Because there is a criterion in present behaviour for this feeling of suffocation it does not belong to the content of a dream, in that pure sense of ‘dream’ that has its sole criterion the testimony of the awakened person” (*Dreaming*, p. 99). O brilho do olhar e o sorriso que distende o rosto (critérios behavioristas?) não seriam critério da felicidade que se exprime *imediatamente* no rosto, como tantas vezes insiste Wittgenstein? O que há de estranho (very queer, indeed) neste argumento? É que a artificiosidade da “fórmula paliativa” é atribuída aos *fenômenos* de transição do sonho à vigília (e vice-versa) e não à artificiosa redistribuição categorial que transforma a noção comum de sonho e que, assim, cria problemas insolúveis de transição. Malcolm chega a dizer, sempre pensando na transição, que “... the continuity of sensations and emotions is not very puzzling or interesting when what we are given is a transition between sleep-like states and states of full awakenedness, and where

ra o caráter enigmático da pretensa “experiência” do sonho (já que, para Malcolm, o sonho não corresponde, *por essência*, a experiência alguma), é que ele nos deixa em face do enigma do *queer phenomenon* do *dream-telling*, que nasce não se sabe donde. Que ganhamos substituindo um enigma por outro? Malcolm tem uma resposta pronta:

“In a lecture Wittgenstein once said that it is an important thing in philosophy to know when to *stop*. If we cease to ask *why* it is that sometimes when people wake they relate stories in the past tense under the in-

the criterion of continuity is more or less similar behaviour in the two states” (*ibidem*, p. 100).

Visando, como Putnam, à problemática continuidade entre os raciocínios de Malcolm e de Wittgenstein (e para mostrar que o segundo não precisa enfrentar as dificuldades que o primeiro cria ou inventa), reconheçamos desde logo que não há nada de heterodoxo no reconhecimento de que os conceitos têm fronteiras porosas e fluidas. Mas o problemático é reconhecê-lo, perdendo o que se ganha normalmente com tal reconhecimento, multiplicando fronteiras duras e nada porosas, como faz Malcolm, que pulveriza o “conceito comum” de sonho, marcando *rigidas distinções de essência* entre sonho, sonambulismo, pesadelo, alucinação, que intuitivamente apresentam um inegável “ar de família”. Quando Wittgenstein insiste na porosidade das fronteiras categoriais, ele o faz justamente para sublinhar a *ilusão platônica essencial da filosofia*, que se atribui o papel de rigoroso agente alfandegário. Acrescentemos aqui, com Wittgenstein, que se não há fenomenologia, há problemas fenomenológicos. E tais fenômenos de transição não seriam casos típicos desses problemas? E não poderia a reflexão, aqui, deixar-se guiar (como o faz a própria fenomenologia) pelo testemunho *literário* da transição? Penso aqui, por exemplo, no manuscrito A VI 14 de E. Husserl, “Das bewusste Ich — Schlaf — Ohnmacht”, editado por J. Linschoten em apêndice a seu artigo “Over het Inslapen” (*Tijdschrift voor Philosophie*, nº 14, Leuven, 1952, pp. 261-3), onde a idéia husserliana do adormecimento como “perda de horizonte” é guiada também pela descrição proustiana do sono e suas oscilações (devo o acesso a esses textos à gentileza de meu amigo José Henrique Santos, que me passou a tradução que deles fez).

fluence of an impression, then we will see dream-telling as it is — a remarkable human phenomenon, a part of the natural history of man, something *given*, the foundation for the concept of dreaming.” (*ibidem*, p. 87)

Fixemos um ponto puramente literário ou estilístico. Digamos que os textos que Wittgenstein consagra ao sonho são muito mais *Lichtenberg’s like* do que *Malcolm’s like*. Exprimem uma certa perplexidade jamais extinta (existem problemas fenomenológicos...) e não ambicionam jamais a concretizar-se como *teoria do sonho*. Ao contrário de Malcolm que, sem pretender estabelecer essa teoria positivamente (baseando-se essencialmente *pelo que o sonho não é*), deixa passar doce e sub-repticiamente, por sob a porta, uma teoria behaviorista da mente. Nem Lichtenberg nem Wittgenstein parecem buscar um “fundamento natural” para o conceito de sonho e parecem indicar que o *fenômeno* do sonho só é interessante porque marca o limite do conceitualizável. Voltemos aos textos. Wittgenstein diz, por exemplo:

“Wenn einem unter Tags ein Traum der letzten Nacht einfällt, an den man früher im Wachen nie gedachte hatte, so ist das ein seltsames Erinnern [...]”, ou ainda: “Der Traum eine Halluzination? — Die Erinnerung an den Traum ist wie die Erinnerung an eine Halluzination, oder vielmehr: wie die Erinnerung an ein Wirkliches Erlebnis. Das heisst, man möchte z.B. manchmal sagen: ‘Ich habe gerade das und das gesehen’, so als hätte man’s wirklich gerade gesehen” (*Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Band I, §§ 962 e 965).⁵⁹ Trata-se de uma atitude

⁵⁹ § 962: “Quando numa tarde ocorre a alguém um sonho da última noite, sobre o qual não pensara antes, é como se lhe viesse à mente uma estranha lembrança.”

§ 965: “O sonho, uma alucinação? — A lembrança do sonho é como a lembrança de uma alucinação, ou ainda: a lembrança de uma vivência real. Ou seja, por vezes alguém gostaria de dizer: ‘Agora há pouco vi isto e aquilo’, como se há pouco tivesse visto isto e aquilo.”

de interrogativa que visa ao *impensável*, um pouco como Lichtenberg, que fala da *reflexão* daquele que sonha: “Quando, em sonho, discuto com alguém, quando ele me refuta e me esclarece, sou eu que me esclareço a mim mesmo; portanto eu reflito” [apud Béguin, 1949, p. 15]. Alguém está aqui defendendo a filosofia caricaturalmente cartesiana do sujeito solitário ou monológico? Pelo contrário, talvez, o que se sugere é que devemos dizer *Es denkt* mais do que *Ich denke*. Talvez pudéssemos dizer: o enigma do pensamento reside na fronteira imprecisa que separa e une, ao mesmo tempo, *Ich denke* e *Es denkt*; no fundo, é a idéia de pensamento que permanece um enigma, mesmo se a intenção fundamental é sempre a de dissolvê-lo.

IV

“Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis et coetera, me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigeo, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo it unum quid cum illo componam.”⁶⁰ (Descartes)

Estamos tão longe assim de Descartes? Certamente, mas não como o imaginam alguns. Como funciona o argumento do sonho na primeira meditação? Se lermos a versão latina original, notaremos a ponta de ironia com que o argumento é introduzido. Descartes diz: *Age ergo somniemus!* O que em português daria, mais ou menos, o seguinte: *Eia, sus, sonhemos!* ou, em francês,

⁶⁰ “Ensina-me também a natureza, por seus sentimentos de dor, de fome, de sede e assim por diante, que não apenas estou junto ao meu corpo, como o nauta à sua nave, mas que lhe sou como que mui estreitamente conjunto e com ele tão confundido ou misturado, a ponto de com ele compor como que uma mesma e única coisa.”

Allons, donc, rêvons!, o que é muito diferente do *supposons donc maintenant...* do Duc de Luynes.⁶¹ O que não deixa de ser paradoxal: um imperativo que mobiliza a vontade na direção do involuntário? Como querer o não-querer? O paradoxo só desaparece quando se reconhece justamente o caráter *dialógico* ou *pedagógico* da primeira meditação e o lugar do argumento do sonho como peça de uma demonstração *ad absurdum*. Caráter que não é sublinhado por Guérault em seu monumental *Descartes selon l'ordre des raisons* (que aliás pouco se detém na primeira meditação), mas que é detidamente examinado por Frankfurt em seu belo livro *Demons, dreamers and madmen*. Seria insensato imaginar que Descartes jamais duvidou da existência do mundo exterior, que ele estava *argumentando* e recorrendo à imaginação, como Wittgenstein quando montava seus fictícios jogos de linguagem? Ou será que as pessoas imaginam que Platão não acreditava na existência de coelhos singulares e empíricos, ou ainda que Zenão de Eléia sofria de uma severa moléstia neuromuscular que o impedia de deslocar-se do quarto para a cozinha de sua casa?

O grande erro parece estar numa leitura *metafísica*, *científica* ou *dogmática* dos textos de Wittgenstein sobre a assimetria entre os enunciados de predicados psicológicos na primeira pessoa singular do presente do indicativo e aqueles que se enunciam na terceira pessoa ou em outro tempo. Leitura “metafísica” porque interpreta a desqualificação do argumento do sonho como instrumento para restaurar o bom realismo do senso comum, ao arrepio da mais profunda intenção de Wittgenstein.

Mas, sobretudo, com Malcolm e Ryle, tal equívoco se dobra num equívoco na interpretação do uso do argumento do sonho nas *Mediações* de Descartes, como se os intérpretes não

⁶¹ Na véspera da apresentação deste texto no Colóquio Internacional “Descartes: 400 Anos”, Mme. Michelle Beyssade me comunicou que, na sua nova tradução das *Mediações*, foi restituído o *tom* original do texto latino, apagado pela tradução clássica.



tivessem lido mais do que as duas primeiras meditações. Pois, de fato, ambos (ou, pelo menos, Ryle) passa diretamente da dimensão epistêmica (acesso privilegiado a si mesmo no *cogito*) para a dimensão metafísica ou ontológica da relação entre corpo e alma. Já Merleau-Ponty notava, no que se refere ao segundo tópico, e um pouco contra Guérault, a *positividade* da união entre o corpo e a alma, que não está nele instalada como “um nauta em sua nave” ou como “a ghost in a machine”. *Docet natura*.⁶²

Numa palavra, se há que opor Wittgenstein a Descartes, não será necessariamente nestes termos. Até pelo contrário. Lembro aqui, a propósito, a conclusão de um ensaio de Lili Alanen (“Descartes’s dualism and the philosophy of mind”, *Révue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1989) que converge com o que tentamos sugerir aqui, até mesmo nas restrições à empresa de Malcolm:

“In asking Princess Elisabeth to abstain from meditation and the study of mathematics to turn instead

⁶² Em seu curso de 1947-1948, consagrado ao problema da união entre a alma e o corpo, na Escola Normal Superior de Paris, Merleau-Ponty ao mesmo tempo se apoiava na e se afastava da interpretação guéraultiana desse aspecto da filosofia de Descartes. O texto de Guérault em que Merleau-Ponty se apóia — mas também critica — é o grande livro consagrado às idéias de *Étendue et psychologie chez Malebranche*, publicado em 1939. A restrição que faz ao livro de Guérault é que aí haveria uma redução da “ligação interna” entre o pensamento e o ser (e, em decorrência, entre a alma e o corpo) a uma “liaison idéelle entre deux natures simples”. Como se Guérault fosse insensível aos textos da sexta meditação e aos demais, que visam, ao contrário, à união substancial como uma espécie de *fato bruto* e incontornável, quase segundo um estilo empirista. Como se ignorasse o Descartes que sublinha a *positividade* desse conhecimento *obscurum per essentia* (mais ou menos como as “essências morfológicas” ou inexatas de que falava Husserl), que se situa necessariamente aquém ou além do claro saber da distinção entre as substâncias. Lívio Teixeira não deixou escapar esses problemas, como tentei mostrar em meu prefácio à segunda edição de seu livro *Ensaio sobre a moral de Descartes* (São Paulo, Brasiliense, 1990).

to the domain of ordinary life and conversation in order to understand the body-mind union, Descartes could as well have said with Wittgenstein: *God grant the philosopher insight into what lies in front of everyone's eyes.*”

Na realidade, é a dissolução do paradoxo que é aparente. Ao retermos, como fizemos, o # 676 à luz da tradição da crítica a Descartes e da “teoria” do sujeito no *Tractatus*, deixamos de lado a transformação da filosofia de Wittgenstein que, alterando a concepção da linguagem, não poderia deixar intactas as idéias de *sujeito* e de *mundo*. Com a ruína da idéia de *forma lógica* é o estilo transcendental (a *passagem ao limite* como observa Luiz Henrique Lopes dos Santos) que muda de sentido. Entre outras coisas, falamos agora *no plural*: jogos de linguagem e formas de vida. O transcendental mistura-se com o empírico (soberanamente desprezado no *Tractatus*) e o filósofo, que cuida essencialmente de “análises gramaticais”, nem por isso despreza inteiramente a “história natural”, já que o estilo de uma forma de vida tem raiz na implantação biossocial da humanidade que a “vive” ou pratica.

Em *Sobre a certeza* a alternativa entre solipsismo e realismo, a despeito de todas as mudanças, não é tratada de maneira muito diferente de como é no *Tractatus*. Aqui, também, trata-se de desarmar a alternativa; o texto milita, se seguirmos o espírito da recepção anglo-americana de Wittgenstein, contra o “ceticismo” cartesiano, mas também, e *sobretudo*, contra a filosofia do senso comum de Moore e contra qualquer forma de realismo dogmático ou metafísico. Tanto o “pelo menos essa mão existe” de Moore como o *cogito* cartesiano são desqualificados como certeza e, mais ainda, como enunciados significativos. A base de um jogo de linguagem não é constituída por proposições susceptíveis de verdade ou de falsidade, corresponde apenas a algo como uma *escolha* sem qualquer fundamento racional.

Não há, portanto, um único mundo e uma única linguagem que o filósofo pode situar (*de dentro desse mundo ou dessa lin-*

guagem); por isso, mesmo o *místico* (aquilo que está fora dos limites, que não se pode dizer, mas que é o verdadeiro alvo da ascese lógico-filosófica) não pode mais oferecer a fisionomia tranqüilizante que tinha no *Tractatus*. Lá, de alguma forma, o filósofo que joga fora a escada que o levou ao silêncio, neste encontra a *ataraxia* e a beatitude, sabedoria que está para além do saber ou do conhecimento. Na segunda fase, o que se aproxima mais da esfera do místico seria, talvez, o terreno puramente “animal” que separa os diferentes jogos de linguagem, aquele terreno selvagem ou pré-gramatical, onde não há regras e portanto tampouco significações, onde mergulhamos quando enlouquecemos, sonhamos e... filosofamos.

Na realidade, parecemos assim caminhar na direção de uma limitação da harmoniosa superposição entre solipsismo e realismo que neutraliza a ambos. Emerge assim o problema da passagem (impossível no limite) de uma linguagem a outra linguagem. O problema da *alteridade*, inteiramente ausente do *Tractatus*, emerge aqui com violência e traz a idéia de *violência* para o interior do campo da reflexão filosófica. Testemunho disso são os parágrafos de *Sobre a certeza*, consagrados às idéias de persuasão e de conversão.⁶³ Se os jogos de linguagem são diferentes (por exemplo, culturas diferentes), de algum modo incomunicáveis, como poderei persuadir outrem a jogar o *meu* jogo? A resposta de Wittgenstein é simples: depois de um certo limite, apenas, como fazem com os nativos os missionários, *à força*.

Aqui podemos voltar à célebre frase que aparece tanto nas *Observações mescladas* como nas *Notas sobre a filosofia da matemática*: “Assim como a vida está cercada de morte por todos os lados, talvez o sadio entendimento esteja cercado pela loucura”. A loucura, se entendemos bem a frase em questão no contexto oferecido pelos últimos textos de Wittgenstein, é todo o es-

⁶³ Idéias que examinei (*vide supra*) mais detalhadamente em “Erro, ilusão, loucura”.

paço que cerca, por assim dizer, um jogo de linguagem ou o aglomerado de regras gramaticais e práticas que o constituem. Mas, se isto é verdade, talvez possamos dizer que, se Wittgenstein desarma, em seus últimos escritos, o argumento do sonho, ele acaba por reformular em termos mais fortes o *argumento da loucura*, descartado por Descartes — não para daí tirar argumentos céticos, mas para *situar* (ou para criticar, no sentido kantiano), através da idéia de loucura, a própria idéia de Razão.⁶⁴

⁶⁴ O livro de Monique David-Ménard, *A loucura na razão pura* (São Paulo, Editora 34, 1996), poderia amparar a aproximação aqui aludida entre Wittgenstein e Kant no que se refere à função da loucura na delimitação da Razão, convergindo também com meu ensaio supracitado “Erro, ilusão, loucura”.

“Wir kämpfen mit der Sprache.
Wir stehen im Kampf mit der Sprache.”

(Wittgenstein, 1931)

“Lutar com palavras
é a luta mais vã.
Entanto lutamos
mal rompe a manhã.”

(Carlos Drummond de Andrade, 1941)

I

Para tratar do tema que nos foi proposto, sob um título diferente daquele anunciado anteriormente (“A filosofia e a pluralidade das culturas para Wittgenstein”), o que resolvi eu fazer? Escolhi, para entrar num tema tão vasto (“Cultura: Substantivo Plural”), limitar-me a um campo particularmente estreito, na esperança de ganhar, talvez, alguma precisão, ao preço do sacrifício voluntário da extensão.

* “Wittgenstein, cultura e valor” é conferência feita no encontro “Cultura: Substantivo Plural”, promovido pelo Centro Cultural do Banco do Brasil e publicado em livro de mesmo nome por Márcia de Paiva e Maria Ester Moreira (orgs.), Rio de Janeiro, CCBB/Editora 34, 1996, pp. 79-105.

⁶⁵ Neste texto tentei reescrever o registro de minha intervenção sobre a questão da “Cultura: Substantivo Plural”, na mesa que partilhei com Jeanne-Marie Gagnebin. Acrescentei várias referências à exposição improvisada e tentei guardar o *tom oral* original, ou seu movimento zigzagueante e freqüentemente repetitivo. Que o leitor compreenda a circunstância e perdoe o seu resultado irregular.

Na verdade, limitar-me-ei ao comentário de algumas poucas frases de Wittgenstein. Mais precisamente, de algumas frases retiradas de um livro aparentemente periférico em sua obra. Trata-se das *Vermischte Bemerkungen*, selecionadas por G. H. von Wright e H. Nyman, dentre as páginas que o filósofo consagrou à cultura, às artes, à religião e à ética. Textos aparentemente marginais (a considerar, como se deve, a filosofia da lógica como o coração quase técnico da obra), mas que, só eles, dão a chave do que há de mais central no pensamento de Wittgenstein.⁶⁶ Essa aparente *marginalia* não reúne apenas as franjas externas do pensamento, distantes de seu forte núcleo conceitual.

É claro, portanto que, no espaço desta mesa redonda que nos reúne, dezenas de séculos separam meu objeto do de Jeanne-Marie Gagnebin, que nos falará de Homero. Mas, justamente, um dos tópicos centrais das *Vermischte Bemerkungen* é o da dispersão espacial e temporal das culturas, onde são visados também, embora de passagem, a cultura grega, o cristianismo e o judaísmo. É portanto de se prever que nossas exposições se cruzarão, mesmo que por vias tortuosas.

Homero e Wittgenstein? Wittgenstein, *teórico da cultura*? Claro que não. Estamos proibidos de falar de uma filosofia wittgensteiniana da cultura ou dos valores. Desde o *Tractatus* (e nisso não há variação alguma ao longo de toda a obra), o valor é

⁶⁶ Um pouco como a segunda parte *não escrita* do *Tractatus*. Lembremo-nos da carta a Ficker: “Na realidade, porém, o livro não lhe será estranho, dado que sua problemática é ética. Eu pretendia incluir algumas palavras a respeito, no prefácio, que não foram incluídas, mas transcrevo em seguida porque talvez possam lhe fornecer uma chave. Eu pretendia esclarecer que a obra consiste em duas partes: a que está aqui e tudo aquilo que *não* escrevi. E a parte importante é precisamente a segunda. Pois a ética é delimitada internamente, por assim dizer, em meu livro, e estou convencido de que, *estritamente* falando, ela só pode ser delimitada dessa maneira” (*apud* Ray Monk, *Wittgenstein: o dever do gênio*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 170).

inobjetivável, não pode ser conceituado, é exterior ao mundo, e com isso arte, religião e ética não podem ser objeto de teoria. Na expressão pitoresca da conferência *Sobre a ética*: “Só posso descrever meu sentimento a este respeito através de uma metáfora: se um homem pudesse escrever um livro de Ética que fosse realmente um livro de Ética, este livro destruiria, como numa explosão, todos os demais livros do mundo”.⁶⁷ Mas, ao mesmo tempo, e também sem variação ao longo da obra, a ética guarda seu lugar de *limite* da análise lógica ou gramatical, de télos, como a parte principal e não escrita do *Tractatus*. Sem teoria da cultura, isto é, sem estética, ética e teologia — todas logicamente impossíveis — resta lugar para *idéias*, concepções sobre arte, moral e religião. E as *Vermischte Bemerkungen* constituem o espaço para a exposição dessas *idéias* que, sem jamais se apresentarem como constitutivas, visam constantemente à experiência vivida da decadência: “Meu próprio pensamento sobre a arte e os valores é muito mais desencantado do que *podia* ser o dos homens de há cem anos. O que não quer dizer que, por isto, seja mais justo. Isto significa apenas que, no *primeiro plano* de meu espírito, estão os fenômenos da decadência, o que justamente não era o caso para eles”.⁶⁸

II

Assim, já entramos em nosso assunto. E, para melhor explorá-lo, tomemos um parágrafo originariamente destinado ao prefácio das *Philosophische Bemerkungen* (editadas em 1964 por

⁶⁷ Cf. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1989, p. 37.

⁶⁸ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, ed. bilingüe, com tradução de Gérard Granel, Oxford, Basil Blackwell/Mauvesin, Trans-Europ-Repress, 1984, p. 94. Doravante referidas como V.B., T.E.R.

Rush Rhees, Oxford, Basil Blackwell). Texto que merece ser lido *in extenso*. Ele se abre com a seguinte declaração:

“Este livro foi escrito para aqueles que têm afinidade com o espírito no qual foi escrito.”

Não é pouco o que diz e ilumina o *páthos* catastrofista do autor. Um pouco à maneira do Rousseau dos *Dialogues*, que começa a explicar-se, a seu interlocutor pouco sensível, nos seguintes termos: “Je m’expliquerai: mais ce sera prendre le soin le plus inutile ou le plus superflu: car tout ce que je vous dis ne sauroit être entendu que par ceux à qui l’on n’a pas besoin de le dire”.⁶⁹ Ou ainda como Nietzsche, que acrescentava ao título de *Assim falava Zaratustra* o subtítulo: “Um livro para todos e para ninguém”. Nos três casos o autor se dirige ao público de maneira problemática, como que antecipando que os leitores não compreenderiam seu livro ou seriam incapazes de acolhê-lo. Com uma diferença: enquanto Nietzsche e Rousseau voltam seus olhares para o futuro, para um leitor futuro, livre da miséria cultural do presente, Wittgenstein parece voltar-se para um passado perdido, de que restam, no presente, apenas cinzas dispersas pelo vendaval da decadência,⁷⁰ mas onde ainda flutuam alguns poucos espíritos semelhantes ao seu:

⁶⁹ J. J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques, Oeuvres complètes*, vol. I, Paris, Gallimard, col. De la Pléiade, p. 668.

⁷⁰ Combatendo a civilização presente, que lhe é estranha, não espera uma compreensão futura: “Nós lutamos atualmente contra uma tendência [contra a tendência da civilização científico-técnico-industrial do ocidente — B.P.Jr.]. Mas essa tendência sucumbirá sob a pressão de outras tendências, e então não mais compreenderão nossa argumentação dirigida contra ela” (cf. V.B., T.E.R., p. 55). Restam, todavia, alguns leitores possíveis: “Disse um dia, e talvez a justo título: da antiga cultura só restará um amontoado de descombros, e para terminar, um amontoado de cinzas, mas haverá espíritos que flutuarão sobre essas cinzas” (cf. V.B., T.E.R., p. 13).

“É um espírito, creio, que é diferente da corrente principal da civilização européia e americana. O espírito dessa civilização de que a indústria, a arquitetura, a música, o fascismo e o socialismo de nosso tempo são a expressão.” (V.B., T.E.R., p. 15)

A matéria da reflexão é, claro, o *presente imediato* e, através dele, o *espírito único*, que se exprime através das formas da tecnociência, da economia, da política e das artes em geral. Trata-se de identificar a alma contemporânea do Ocidente no que ela tem de doentio ou de mortal, de *diagnosticar* o mal maior que nos cerca de todos os lados, de anunciar o apocalipse — o próprio Wittgenstein fala de uma “apocalyptische Ansicht der Welt”.⁷¹ Mas diagnosticar significa também *combater*, dirigindo-se, assim, apenas àqueles poucos que partilham da mesma inimidade pelo espírito do presente.⁷² Mas, feito assim o diagnóstico da decadência e declarada a guerra sem esperança, Wittgenstein acrescenta:

⁷¹ “Uma visão apocalíptica do mundo”. Cf. G. H. von Wright, *Wittgenstein*, Mauvesin, T.E.R., 1986, p. 224.

⁷² Combate, como observa Von Wright, que não visa à reforma ou revolução, citando a seguinte frase de Wittgenstein: “Lutamos com a língua. Estamos em luta com a língua” (que inscrevemos como epígrafe desta exposição). Cf. G. H. von Wright, *op. cit.*, p. 223. Na mesma página Von Wright cita outro texto crucial para a compreensão dessa forma de crítica não reformista do mundo presente: “Os homens estão profundamente enleados nas confusões filosóficas — i.e., gramaticais. Liberá-los delas pressuporia arrancá-los de um número considerável de liames de toda natureza que os mantêm cativos. Uma espécie de reorganização de toda sua linguagem seria necessária. Mas naturalmente essa linguagem se desenvolveu segundo uma via que é a sua, porque alguns homens sentiram, e ainda sentem, o desejo de pensar *assim*. Eis porque a possibilidade de arrancá-los só pode dar-se naqueles que já vivem, instintivamente, uma revolta contra a linguagem em questão — e não naqueles que, por instinto, são levados a viver no próprio rebanho que criou essa linguagem como sua *própria* expressão”.

“Isso não é um juízo de valor.” (V.B., T.E.R., p. 15)

Manifestar antipatia não é *desqualificar* (voltaremos a esse assunto essencial), como se os estilos em luta se desdobrassem num mesmo plano mundano que não pode, por definição, amparar-se no ou reivindicar o *valor*, que se situa (se podemos assim exprimir-nos sem contra-senso) *fora do mundo*. E Wittgenstein se explica:

“Isso não é um juízo de valor. Não que o autor acredite que o que se apresenta hoje como arquitetura seja de fato arquitetura, ou que o que se chama hoje de música moderna não fosse, por sua vez, objeto da maior desconfiança (embora o autor não lhe compreenda a linguagem), mas a desapareição das artes não justifica um julgamento depreciador em relação a uma humanidade dada.” (V.B., T.E.R., p. 15)

Wittgenstein se explica, mas arma um paradoxo, pelo menos, aparente. Sobretudo porque, descrevendo a época da decadência, enumera seus méritos ou deméritos *sem juízo de valor*. Assim, acrescenta na mesma página: “Pois numa tal época, justamente, as naturezas autênticas e fortes desviam-se das artes, para consagrar-se a outras coisas” (sem ousar entrar no dubio gênero literário da psicobiografia, como não pensar na figura forte do pai, capitão de indústria? Como se o filósofo quisesse dizer: “minhas idéias sobre cultura e valor em nada causam prejuízo à imagem de meu pai, enérgico empresário”).

Mas o problema permanece inteiro. Antecipando um pouco, queremos sugerir que uma dialética sutil (entre o que é mundano e seu limite) permite uma metamorfose do juízo de valor que, ao mesmo tempo, o suprime e o conserva. Metamorfose que, talvez, possa ser compreendida, dissolvendo-se o paradoxo, através da idéia de algo como uma “imantação pelo alto”. Com efeito, falando da *fé*, Wittgenstein diz:

“O que combate a dúvida é, por assim dizer, a *redenção*. Manter-se firme *nisso* é manter-se nessa *fé*. O que, portanto, significa: salve-se o primeiro e mantenha-se firme em sua *redenção* (segure-se a ela firmemente) — você verá então que você adere firmemente à sua *fé*. Mas isto só pode ocorrer se, em lugar de depositar sua confiança na Terra, você se suspender, por assim dizer, no céu. Então, tudo é diferente, e não é ‘espantoso’ que você seja então capaz do que, por enquanto, é incapaz. (Um homem suspenso tem certamente o mesmo aspecto de um homem que está de pé, mas o jogo de forças é nele muito diferente, o que lhe permite agir muito diferentemente daquele que está de pé.)”

Não se engane, caro leitor, não é Pascal quem fala, é o próprio Wittgenstein (cf. V.B., T.E.R., p. 45). Numa palavra, e mais uma vez, entre dois comportamentos, ou entre duas formas de vida, é impossível discriminar, valorativamente, *ao rés do mundo*. Mas, *indiretamente*, ou seja, tocando os limites do mundo ou mergulhando no Caos que o cerca, é possível discriminar entre o que se apóia no chão (base precária) e o que foi imantado por aquela *única coisa* que está acima da natureza.⁷³ Discriminação certamente *indireta*, que remete, talvez, ao interesse de Wittgenstein por Kierkegaard. Só assim, creio, podemos combinar a proibição, lógico-gramatical, da hierarquização intramundana das diferentes formas de vida, e o insopitável movimento de protesto, combate e luta contra o que aparece como degradação inelutável da vida.

Registremos, de início, a obsessão com o tema da *decadência*, que era lugar-comum na virada do século XX, mas que Wittgenstein retoma enfaticamente até depois da Segunda Guerra

⁷³ “Deixe falar simplesmente a natureza, e não reconheça senão *uma coisa* acima da natureza — não o que os outros poderiam pensar” (V.B., T.E.R., p. 10).

Mundial. Se o *tópos* é antigo, remontando ao século XIX, e certamente impregnou a imaginação teórica de Wittgenstein desde cedo, é de notar que o famoso livro de Spengler (publicado de 1918 a 1922) colocou o filósofo da história entre os poucos que teriam marcado fundamentalmente sua própria empresa crítica.⁷⁴ Com efeito, não é apenas o tema antigo, mas a própria *linguagem* de Spengler, que é retomada por Wittgenstein. Mas, mais importante que a retomada da oposição entre *cultura e civilização* e da idéia de que a expansão da civilização técnico-científica exterminou a cultura ocidental é a pequena nuance que Wittgenstein introduz quando se interroga: “Mas qual é a relação entre uma reflexão teórica como a de Spengler e a minha?” (cf. V.B., T.E.R., p. 37).

É claro que o que nos importa é, sobretudo, essa diferença. Mas não podemos fixá-la, sem mostrar o pano de fundo da identidade ou da continuidade, que poderia ser caracterizado como a partilha de um mesmo espírito *anticapitalista romântico*. Pois o fim da cultura é o fim do espírito, ou seja o fim das artes, ou, ainda, o *desencantamento do mundo*. Espírito essencialmente romântico e inimigo da *Aufklärung*, que se resume na frase fortemente agressiva que marca o sentido do parágrafo referido no esboço de prefácio, onde é dito de maneira sobranceira:

“Que eu seja compreendido ou apreciado pelo cientista ocidental típico, isto me é indiferente. Porque ele não compreende o espírito segundo o qual eu escrevo.” (V.B., T.E.R., p. 16)

Essa declaração de guerra ao espírito das Luzes chega a seu paroxismo num texto posterior, cuja violência exige uma citação integral:

⁷⁴ É assim que, em 1931, Spengler vem citado (junto a Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weiniger e Sraffa) entre os autores que o influenciaram. Cf. Wittgenstein, V.B., T.E.R., p. 29.

“A angústia histórica que o público de hoje sente em face da bomba atômica, ou que, pelo menos, exprime, é quase um signo de que, com ela, se fez uma descoberta efetivamente salutar. Pelo menos, esse temor dá a impressão de que se trata de um remédio amargo, realmente eficaz. Não posso tirar de meu espírito a idéia de que se aí não houvesse algo de bom, os *filistinos* não gritariam tão alto. Mas talvez este seja também um pensamento infantil, pois tudo que sou capaz de imaginar a este respeito, é que a bomba nos faz antever o fim, a destruição desse mal horrível, dessa lavagem nauseabunda que é nossa ciência. E, certamente, este não é um pensamento desagradável; mas, que dizer do que deve *seguir-se* a uma tal destruição? Aqueles que falam, hoje, contra a produção da bomba são certamente a escória da inteligência; mas isto não basta para provar absolutamente que seja necessário glorificar o que abominam.” (V.B., T.E.R., p. 61)

Não é curioso que os empiristas lógicos tenham se inspirado em Wittgenstein para propor o ideal de uma filosofia *científica*? Ou que alguns de seus inimigos o considerem como positivista ou científicista (mesmo quando a pecha de positivismo é nuançada, com uma ponta de simpatia, como é o caso de Lukács que, em sua *Ontologia*, o descreve, numa discreta homenagem, como um *positivista desesperado*)? Mas o que nos interessa aqui não é a evidência do romantismo que atravessa sua constante polêmica contra o científicismo e a moderna sociedade industrial, por demais conhecida. O curioso é que, logo após exprimir sua antipatia visceral ou seu desprezo por aquilo que chama de *Amerikanismus* (no mesmo vocabulário tradicional, também empregado por Heidegger no seu combate romântico contra o capitalismo),⁷⁵

⁷⁵ Não se surpreenda o leitor com esta atribuição de anticapitalismo

Wittgenstein adverte seu leitor, então justificadamente atordoado, de que aí não está implicado nenhum juízo de valor. Então, quando eu digo: *a ciência, essa horrível porcaria* (tradução aparentemente razoável para a expressão *der ekelhaften, seifenwässrigen Wissenschaft*); quando digo isso, então, não estou, de alguma maneira, queira ou não queira, enunciando um juízo de valor?

E, no entanto, é bem essa inesperada restrição que é feita sistematicamente por nosso autor e que cria o paradoxo a ser compreendido ou eliminado. Wittgenstein insiste em que o eclipse das artes e da religião no seu tempo (ou em qualquer período da história) não impede que a *força e a autenticidade* humanas — é bem esse o vocabulário utilizado no prefácio das *Philosophische Bemerkungen* — se expressem de outra maneira. Noutras palavras, sugere-se que é possível uma humanidade forte e autêntica, normal, mesmo na ausência da cultura e em pleno império da civilização, a contracorrente do tradicional diagnóstico romântico ou pararromântico (basta pensar, no segundo caso, em Nietzsche). De um lado, reconhecemos que há vários estilos diferentes de humanidade e que alguns deles são detestáveis e nauseabundos; de outro, nós nos proibimos hierarquizá-los sob o ponto de vista do “valor”.

Como sair desse embaraço? Não parece evidente algo como uma contradição entre o “conteúdo proposicional” e o estilo da “enunciação”? Ou entre o diagnóstico da decadência e a proibição de qualquer juízo de valor, de qualquer forma de hierarqui-

a Heidegger. Veja, p. ex., os parágrafos consagrados por Lukács, ao *mundo cotidiano*, na sua *Estética*, onde lança mão das categorias de *Sein und Zeit* na fundamentação de sua própria empresa ontológico-fundamental. Feitas todas as restrições de praxe e antes de recorrer instrumentalmente ao autor, Lukács concede (pensando talvez em algum leitor com o vizo da censura ideológica) que “talvez algum leitor se recuse a ver Heidegger situado entre os críticos românticos da cultura capitalista”. Cf. G. Lukács, *Estética*, I, *Cuestiones preliminares y de principio*, Barcelona/México, Grijalbo, 1966, p. 70.

zação entre as diferentes formas de vida? Onde ficou o diagnóstico *clínico* da distinção entre cultura e civilização?

Seria fácil dissolver o paradoxo, caso caminhássemos em direção de uma leitura *culturalista* de Wittgenstein, que alguns de seus textos e legiões de comentadores e seguidores desavisados endossam sem maiores escrúpulos. Escolhamos, para exemplo, o caso paradigmático de Rorty que, de qualquer maneira, reivindica alguma origem wittgensteiniana. Seguindo-o com Wittgenstein ou com seus últimos escritos, teríamos retomado (ou poderíamos fazê-lo) a Via Real do bom pragmatismo americano, isto é, matariamos na raiz o *mito da verdade*, da *adaequatio*, da filosofia como alguma coisa semelhante a uma identificação puramente contemplativa com a coisa-em-si ou com uma realidade pré-lingüística, anterior à *práxis* ou à existência social-humana. Postura que desqualifica, *ab ovo*, qualquer idéia de um valor ou de um sistema de valores que sobrevoe as diferentes formas de organização social.

Assim, inspirando-se, entre outros autores, em Wittgenstein, Rorty desqualifica a idéia de *adaequatio*, em proveito da idéia de *redescrição*. É uma nova maneira de arranjar ou de ajeitar as coisas. Ela (*a verdade*) é mais da ordem da *poíesis* — ou de um fazer, de uma produção — do que da ordem da *alétheia* — isto é, do descobrimento ou da revelação. Dessa perspectiva, o mundo jamais está, em si mesmo, pronto e acabado, à espera de nossa inspeção especulativa — pelo contrário, ele é ou se molda a nosso consenso ou a nossas práticas eficazes, numa espécie de darwinismo epistemológico-prático. Assim, haverá tantas verdades e tantos valores, quantas formas viáveis de vida houver. Ou seja, com Rorty, Protágoras tira sua revanche de Platão.

Mas a coisa não é tão fácil, já que a tolerância, assim estendida ao infinito, elimina qualquer idéia de critério ou de medida. *Como justificar seu próprio estilo de existência, seu inevitável desprezo, pelo menos, por algumas formas de vida?* E eis que a máfia (ou a sociedade industrial, capitalista ou não) se torna um problema ético-filosófico. E Rorty resolve-o recorrendo docemente

ao etnocentrismo, mais ou menos nos seguintes termos: “Se Deus não existe, por que não aderir praticamente à forma de vida que me formou, já que, no mundo contemporâneo, capitalismo avançado e democracia parlamentar garantem um mínimo de dignidade àqueles que participam desse jogo, em comparação com as ‘formas de vida’ do leste europeu, da América Latina e da África?”. Aquilo que é *razoável* assume o lugar tradicionalmente ocupado pela Razão e dá livre curso ao exercício do juízo de valor, mesmo se emancipado de qualquer fundamento metafísico último.

Haveria algo de semelhante na estratégia de Wittgenstein? Façamos, por um momento, o papel do advogado do Diabo. É claro que não se pode falar de etnocentrismo em Wittgenstein. Mas não poderíamos falar de *egocentrismo*? Qual é, com efeito, a instância que se opõe ao curso contemporâneo da civilização senão essa subjetividade crispada, que enuncia: *Ist es mir so klar, dass das Verschwinden einer kultur...*?⁷⁶ Subjetividade que não é inteiramente solipsista, já que, embora à contracorrente da história, acredita dirigir-se a alguns poucos leitores, *amigos* dispersos pelo grande mundo hostil (V.B., T.E.R., p. 16). Uma óptica da *intimidade*, oposta à óptica do mundo público?

Mas voltemos, por um momento, à idéia de etnocentrismo que afastamos precipitadamente. Como Rorty privilegia pragmaticamente um *way of life*, nós não poderíamos dizer que Wittgenstein opõe, ao curso prosaico do mundo, uma *Lebensform* morta ou agonizante? Não poderíamos imaginar que Wittgenstein não se consola com o desaparecimento da cultura vienense da virada do século? Não seria impossível, por exemplo, seguindo as pistas do belo livro de Janik e Toulmin,⁷⁷ que insiste com tanta justeza na radicação fundamental do pensamento do filósofo na cultura vienense da virada do século XX (para a qual seus discípulos ingle-

⁷⁶ “É tão claro *para mim* que o desaparecimento de uma cultura...” [grifo nosso]; V.B., T.E.R., p. 16.

⁷⁷ *A Viena de Wittgenstein*, Rio de Janeiro, Campus, 1991.

ses e americanos foram tão pouco sensíveis), imaginar que a idéia da decadência da cultura tivesse algo a ver com o fim *daquela* cultura, com a derrocada do Império e a ascensão do nazismo.

É impossível negar que, nos textos depois da Segunda Grande Guerra, há ressaibos de uma nostalgia do mundo anterior à Primeira. É certo, também, que os poucos leitores a que se dirige são contemporâneos seus (não o *leitor futuro* a que se dirigem, por motivos diferentes, Rousseau e Nietzsche), remanescentes de um mundo findo. Mas também é impossível negar que a idéia de cultura e de valor já está desenhada *desde o início*, e que ela precede a derrocada do Império Austro-Húngaro e, mais ainda, que desde *sempre* Wittgenstein datou o fim da cultura em meados do século XIX. Assim, em 1948, Wittgenstein observa:

“Meu próprio pensamento sobre a arte e os valores é muito mais desencantado do que *podia* ser o dos homens de há cem anos. O que não quer dizer que, por isto, seja mais justo. Isto significa apenas que, no *primeiro plano* de meu espírito, estão os fenômenos da decadência, o que justamente não era o caso para eles.” (V.B., T.E.R., p. 94)

1848? Não é preciso dramatizar; basta lembrar que é na segunda metade do século XIX que se situam o *Gründerzeit* e o salto da industrialização da velha Áustria,⁷⁸ com a instituição da

⁷⁸ Cf. Janik e Toulmin, *op. cit.*, p. 35: “Quando os ‘bons velhos tempos’ se avizinhavam do fim, Viena era, sobretudo, uma cidade da burguesia. A maior parte de suas figuras de destaque em todos os campos provinha de origens burguesas. Embora Viena tivesse sido um centro comercial desde épocas imemoriais e centro da administração pública desde o reinado de Maria Teresa, a burguesia vienense adquiriu seu caráter individual durante o terceiro quartel do século XIX. Foi o período da expansão industrial, quando enormes fortunas foram feitas e perdidas pelo investidor, o organizador industrial ou o homem com uma inovadora técnica de fabrica-

sólida burguesia industrial que, como na família do próprio Wittgenstein, se atribuiu, entre outras coisas, a tarefa de mecenas das artes e da cultura. Tudo se passa como se, para Wittgenstein, o arco da grande cultura (no essencial, da cultura *alemã*, a guiarmos por suas referências estético-críticas em geral) fosse definido essencialmente entre o *Sturm und Drang* e Schopenhauer ou o fim do Romantismo.⁷⁹ É claro, também, que esse arco, bem como a experiência contemporânea da decadência, se destaca sobre o fundo da Antiguidade Clássica e da tradição religiosa judaica e cristã. A isso voltaremos no final.

Embora Janik e Toulmin mostrem com clareza a solidariedade de tema e de estilo da obra de Wittgenstein com a cultura austríaca da virada do século XX, não há porque transformar o reconhecimento dessa “afinidade eletiva”⁸⁰ na atribuição de qualquer forma de “localismo”, relativismo ou culturalismo.

Com efeito, essa “atmosfera” cultural comum não decide nada no nível do *conceito*. O “tom” culturalista ou pragmatista de várias proposições do segundo Wittgenstein não implica, co-

ção — o *Gründerzeit*, que criou as fortunas materiais de que dependeu a geração seguinte para o ócio em que cultivou as artes”.

⁷⁹ Para datar, é crucial a seguinte reflexão: “Pergunto-me, amiúde, se meu ideal cultural é novo, isto é, contemporâneo, ou se remonta à época de Schumann. Parece-me, ao menos, que é a continuação desse ideal — uma outra continuação, quero dizer, diferente da que ocorreu efetivamente na história. Excluindo, por consequência, a segunda metade do século XIX” (cf. V.B., T.E.R., p. 12.). Notar-se-á que o fim do Romantismo coincide com a abertura do *Gründerzeit*, que redundaria na fortuna econômica dos Wittgenstein.

⁸⁰ Cf. também o livro de Michael Loewy, *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989. Nele, o autor, embora sem referir-se a Wittgenstein, inventaria os traços comuns da crítica romântica do capitalismo, onde é visível (a despeito da ênfase no vetor libertário) a continuidade que leva de Spengler e Heidegger a Lukács e Adorno no capítulo da crítica da contemporaneidade ou da descrição da decadência da cultura burguesa.

mo mostramos em outro lugar,⁸¹ culturalismo ou pragmatismo. De fato, há várias formas de vida e Wittgenstein retoma o adágio goetheano “No princípio era a ação”. Mas é o mesmo Wittgenstein que, nesse contexto, pergunta a si mesmo: “Pragmatischer, Ich?”, para responder enfaticamente: “Nein”. Aliás, o que interessa a ele na obra de Spengler não é somente o diagnóstico da decadência (lugar-comum, como vimos, da cultura da *Mitteleuropa*, e não uma idéia inteiramente original expressa por Spengler), mas o método básico da historiografia spengleriana. Método pouco relativista, já que implica a idéia de uma visão sinóptica, de sobrevôo, que identifica semelhanças e diferenças entre formas culturais distantes umas das outras. O morfólogo da cultura não está preso em nenhuma bolha cultural, ele sobrevoa, do ponto de vista de Sirius, a diversidade das formas culturais.

O que Wittgenstein guarda de Spengler, parece, é seu método *comparativo*. Lembremos que, em mais de uma vez, Wittgenstein fala de seu próprio método *etnológico ou sinóptico*, que neutraliza o relativismo, sem pagar o preço do dogmatismo ou do universalismo clássicos. O desafio de Wittgenstein, ou sua dissidência em relação a Spengler (ou sua resposta à questão: “Mas qual é a relação entre uma *reflexão* teórica como a de Spengler e a *minha*?” — cf. V.B., T.E.R., p. 37), seria algo como o seguinte: é possível ser perspectivista sem ser relativista (para retomar, *en passant*, uma observação definitiva de Luiz Henrique Lopes dos Santos). E, para fazê-lo, é preciso retirar da *avaliação das culturas*, todo e qualquer peso epistemológico ou teórico. Mais uma vez, o valor não é fato mundano e não pode ser objeto de conhecimento. É o que se pode ler em dois parágrafos das *Vermischte Bemerkungen*, que é preciso citar integralmente:

“Spengler seria melhor compreendido se dissesse: Eu *comparo* diferentes períodos culturais à vida de

⁸¹ Ver nosso ensaio “Erro, ilusão, loucura”, neste mesmo livro.

diversas famílias; no interior de uma família há um ar de família, enquanto que há, também, uma semelhança entre membros de famílias diferentes; mas o ar de família se distingue dessa outra semelhança por este ou aquele traço etc. Quero dizer: o objeto de comparação, o objeto de que se tira a maneira de ver as coisas, deve ser-nos indicado, a fim de evitar que inexatidões se insinuem continuamente na discussão. Sem o que, tudo o que vale como paradigma da teoria, será considerado como válido *volens nolens* igualmente para o objeto de que se faz teoria, e pretender-se-á que *ele deve sempre...*

Ora, isso deriva de que buscamos apoiar-nos, na própria teoria, sobre as características do paradigma. Mas, já que misturamos paradigma e objeto, somos constrangidos a atribuir dogmaticamente ao objeto o que deve caracterizar apenas o paradigma. Crê-se, aliás, que a teoria não teria a universalidade que se lhe quer atribuir se não concordasse, de fato, senão com o primeiro caso.” (V.B., T.E.R., p. 24)

Confusão entre o paradigma e objeto, entre forma de ver e forma de ser, eis a essência do dogmatismo em que incorre Spengler, ainda que seja capaz de ver e descrever o processo da decadência da cultura burguesa clássica.

Não cabe aqui, é claro, retomar tecnicamente a questão propriamente filosófica da tensão entre relativismo e universalismo, criticismo e dogmatismo na obra de Wittgenstein, ou das transformações implicadas na passagem da primeira para a segunda fase. Que me permitam, todavia, de maneira esquemática, insistir, ao contrário da tradição, na *continuidade* entre os dois momentos da obra, sem a qual não será possível entender seus escritos sobre a cultura.

III

O que nos interessa são as transformações, sob fundo de continuidade, que ocorrem entre o *Tractatus* e a obra posterior e seus efeitos para a concepção (jamais teoria) do valor e da cultura. Ninguém ignora a mudança brutal de linguagem e conceituação entre o *Tractatus* e as *Philosophische Untersuchungen*. Há, é claro, mudança de um estilo universalista e “dogmático” para um estilo pluralista e crítico.⁸² Mas é claro, também, que tal mudança não altera em nada a “epistemologia” implícita na filosofia da lógica e em suas conseqüências ético-estético-metafísicas. Pelo contrário, talvez pudéssemos falar de um processo de purificação — como se toda a obra posterior de Wittgenstein fosse mais uma *sublimação* que um desmentido de sua obra inaugural.

No capítulo (reconhecidamente subalterno) da epistemologia, com efeito nada mudou com a implosão da idéia de *forma lógica* e da concepção, no fundo, representacional da linguagem. Já no *Tractatus*, o universalismo lógico era capaz de conviver com alguma forma de pluralismo epistemológico: como o mostram as proposições relativas aos fundamentos da mecânica. Já lá a superstição moderna da “lei natural” ou do cientificismo era contraposta à sabedoria da mitologia antiga: ambas visões do mundo, como toda visão do mundo, não são nem verdadeiras nem falsas, são apenas *visões do mundo*; mas a mais arcaica não confunde princípios lógicos e regularidade natural e sabe, sobretudo, que *é preciso parar em algum lugar*, que não há fundamento absoluto. Se o primeiro Wittgenstein era, assim, capaz de guardar a sa-

⁸² É claro que, ao falar de “dogmatismo”, a propósito do *Tractatus*, penso na definição de dogmatismo como sinônimo de ontologia fundada numa concepção universalista da lógica e da linguagem, e não aquela, p. ex., implícita na leitura apressada de Cavaillès, que fala, nos anos 30 e depois, do *realismo ingênuo* do *Tractatus*, ignorando o estilo *kantiano* do primeiro livro de Wittgenstein, como se tomasse ao pé da letra a aparência *pré-socrática da abertura desse livro*.

bedoria de seu mestre Hertz (sem incorrer nos excessos historicistas e relativistas que sua idéia de *paradigma* haveria de promover em tempos mais recentes), preservando a idéia da *verdade* da mecânica newtoniana, o segundo não dissolverá a *verdade* da ciência da natureza, pelo simples fato de reconhecer que a verdade da ciência se inscreve num chão pré-proposicional e pré-científico, ou tolera mais de um sistema projetivo.⁸³

Donde se pode perceber, entre outras coisas, que a idéia de incompatibilidade de paradigmas, tal como explorada por uma certa epistemologia, tem pouco a ver com o pensamento de Wittgenstein. O que importa — questão que temos adiado — é a questão: “que é um valor?”. E importa sublinhar a continuidade do pensamento de nosso autor, ao longo do tempo. Não será a mudança na concepção da linguagem (a ruína da idéia da universalidade da *forma lógica*) que há de alterar a concepção do *valor* e, com ela, da arte, da ética e da religião.

Para mostrá-lo, é preciso voltar ao *Tractatus*, mesmo que seja de forma sumaríssima. Que temos nós nesse livro? No fundo, pouca coisa é *dita* aí, na realidade *nada*. Mas muita coisa, todavia, é *mostrada*. Mostra-se que a linguagem tem uma *forma lógica* e que essa forma é isomorfa à forma do mundo. Ou que linguagem e mundo têm, com a mesma forma, os mesmos limites. Tudo que se pode dizer *com sentido* refere-se a fatos contingentes ou estados-de-coisa intramundanos. Se disséssemos tudo o que se pode dizer com sentido, seria como se recobrissemos *cientificamente* toda a superfície do mundo. E, no entanto, nenhum *problema essencial* teria sido resolvido, continuaríamos de mãos vazias no que concerne ao que tem *valor* (isto é, no que concerne à metafísica — ética, estética, religião). Ao delimitar o campo do dizível e do pensável, o filósofo aponta para o inefável como o *télos* de sua empresa. É mais ou menos como na *Crítica da razão pura*, onde se coloca para além do cognoscível as

⁸³ Cf. nosso texto, já citado, “Erro, ilusão, loucura”.

idéias de Deus, alma e mundo que, no entanto, constituem o alvo último (embora inatingível pela metafísica) da Razão. *Idem* para Wittgenstein. Um pouco como Kant que dizia: “tive que limitar o conhecimento para dar lugar à fé”. Wittgenstein diria: “tive de delimitar o campo do dizível para dar lugar à ética, à arte e à religião, isto é, à *vida*”.

É certo que, nos anos trinta, algo muda nesse cenário, tal como a idéia de forma lógica, e rui a bela harmonia transcendentalmente estabelecida entre a linguagem e o mundo. Proliferam, em seu lugar, diferentes jogos de linguagem e formas de vida que se destacam, em conflito, sobre o fundo da história natural. Mas algo, o essencial, permanece imutável. Qualquer que seja a concepção da linguagem (a do *Tractatus* ou a das *Investigações filosóficas*), sempre é verdade que a tarefa da filosofia é a da crítica como *delimitação do dizível* e sempre é verdade que o essencial está para além do dizível.

No primeiro caso, o essencial que se revela além dos limites da linguagem e do mundo, além da ciência, é a experiência muda daquilo que Wittgenstein chama de *o místico*:

“6.521: Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema (não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?).

6.522: Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico.”

No segundo caso, isto é, *grosso modo* depois de 1930 a coisa se complica. Já sabemos que não há apenas uma linguagem, mas várias. Mas o que importa é ainda o que transcende cada um e todos os jogos de linguagem, cada uma e todas as formas de vida. É talvez o que sugere Wittgenstein, ao dizer que “Através da filosofia, devemos mergulhar no caos arcaico e lá sentirmo-nos bem” (*V.B.*, T.E.R., p. 78). No lugar do limite do mundo (do *místico*),

temos o espaço que precede e separa os vários mundos construídos pela prática humana. Com todas as mudanças operadas — e mesmo com o eclipse do estilo “quase-solipsista” do *Tractatus* e a inscrição irreversível da subjetividade na coletividade lingüística — temos aí a manutenção da idéia do acesso solitário ao sublime, para manter a referência ao paradigma kantiano.

Mantendo o contraponto entre o primeiro e o segundo Wittgenstein, queremos sugerir uma profunda continuidade no que concerne às idéias de *valor* e de *vida*. No *Tractatus* (proposição 6.43), dizia-se:

“Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem.

Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, minuar ou crescer como um todo.”

O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.”

Neste texto está proibido qualquer juízo veritativo que permita hierarquizar o feliz e o infeliz, mas está sobretudo afirmada a diferença *inefável* entre os mundos do feliz e do infeliz. Não poderíamos dizer que é o mesmo que ocorre, anos depois, com a contraposição entre as formas de vida dotadas ou privadas de cultura, entre civilização e cultura? Se não podemos hierarquizá-las, podemos apreciar (sem conceito, um pouco à maneira do juízo de gosto kantiano) a *capacidade expressiva dos diferentes jogos de linguagem*. E, se não estamos inteiramente equivocados, podemos retornar a nossas observações iniciais sobre o paradoxo implícito na simultaneidade do uso da idéia de decadência e da recusa de hierarquizar as diferentes formas de vida, ou do “julgamento depreciador em relação a uma humanidade dada”. Tudo se passa como se todas as formas de vida fossem dotadas do mesmo coeficiente de força e de autenticidade (como não se pode

negar que o feliz e o infeliz são igual e integralmente humanos). Talvez pudéssemos falar (lembrando a tese cartesiana da constância da “quantidade de pensamento”, na esfera da *res cogitans*, simétrica à constância da “quantidade de movimento” da esfera da *res extensa*, que governa o mundo físico) de uma *constância da quantidade de força e de autenticidade*, em todas as formas de vida. Mas que se *exprimem* diferencialmente, como se diferenciam os indivíduos: por exemplo o gênio do homem simplesmente bem formado. É o que parece exprimir a seguinte metáfora de Wittgenstein:

“O gênio se distingue do homem reto, não porque tem mais luz, mas porque concentra essa luz, graças a uma espécie de pequena lente, num ponto ardente.”

Era impossível não registrar essa marca cartesiana num filósofo tão marcadamente anticartesiano. Não é verdade que a idéia de clareza e de distinção não é privilégio do filósofo (a luz natural, a quantidade de pensamento sendo perfeitamente distribuída e idêntica entre os homens), mas fruto de um método de análise e concentração? Aqui também o gênio é superior ao *honnête homme*, apenas dirige sua “luz natural” sobre uma única e reverberadora lente, por mínima de seja. De qualquer modo é preciso convir que algo aí é dito, não apenas sobre os limites da linguagem (e da vida), mas também sobre a questão da *expressão*, vista agora como o efeito do esforço vão e eficaz (que me perdoem a contradição aparente) da sábia e insensata tentativa de se lançar contra os limites da linguagem — *i.e.*, da *expressão*. Como dizia Wittgenstein aos vienenses, no começo da década de vinte, sem ser compreendido.

Com efeito, o que vale para a oposição entre o gênio e o homem reto não valeria também para a oposição entre cultura e civilização? Num caso, como no outro, a mesma quantidade de força ou de energia é investida de maneira diferente: numa palavra, há algo como um pólo que se diferencia do outro pelo fato

de, ao mesmo tempo, concentrar toda sua luz em algo de local ou intramundano, sem perder a atenção pelo limite do mundo. Proeza ginástica que pode ser punida pelo estrabismo, mas que é essencial à expressão indireta do valor.

Se a cultura morreu e deu lugar à civilização — num diagnóstico semelhante ao de Spengler, mas muito mais interessante —, é porque a arte e a religião não nos permitem, como em outra época, que nos lancemos, insensatamente, contra os limites da linguagem, porque só excepcionalmente podemos lançar-nos no *Urchaos*, trazendo de lá, para outrem, algumas conchas, alguns sinais, na impossibilidade absoluta de trazer *proposições*. Uma forma de vida incapaz de arte e de religião não tem menos valor do que a outra que é aberta para o limite, mas quem vive esta última *sabe*, de maneira oblíqua e não conceitual, que o mundo não tem valor e, por isso mesmo, *vive melhor, ou de maneira mais feliz, seu próprio mundo, que é o mesmo mundo de todos os homens e de todas as sociedades*.

Com isso, finalmente, chegamos ao nosso assunto real (ou a seu *estrito carço*, como diria Guimarães Rosa) e, como sempre, tardiamente. No final das contas o livro que consideramos, *Vermischte Bemerkungen*, fala de coisas *transcendentais*, é certo, mas particularmente *concretas*, diríamos nós: *ética, arte e religião*, e tudo isso no século XX.

Quanto à questão da religião, seria necessário sublinhar como, sob o pano de fundo de sua filosofia da linguagem (e nas suas diferentes formulações), Wittgenstein é invariável, desde seus primeiros escritos. Melhor (como expressão cultural, ou como expressão de uma melhor forma de vida) do que a ciência (que nada resolve), a religião pode ser considerada nas suas diferentes formas. É claro que, como Kant, Wittgenstein não pode pensar a religião, senão dentre dos limites da Razão ou da linguagem. Mas há algo de contingente ou histórico nessa consideração, já que apenas duas formas de religiosidade são consideradas: o *judaísmo* e o *cristianismo*, com alguma injustiça para outros estilos de relação com o limite. Não é verdade, parece, como foi veiculado

por alguns discípulos, que Wittgenstein tenha-se tornado, *in extremis*, católico apostólico romano — não cedendo a uma tentativa a que também não cedeu, nos seus últimos dias, Henri Bergson, como ele filósofo e judeu. Mas é certo que suas idéias implicam uma tipologia das formas de religiosidade e a atribuição de algum privilégio ao cristianismo em relação ao judaísmo (pelo menos como sua complementação), e de ambos em relação às demais religiões. Lembremos a curiosa proposição das *Vermischte Bemerkungen*:

“O Antigo Testamento visto como um corpo sem cabeça: o Novo Testamento é a cabeça e as Epístolas dos Apóstolos são a coroa.

Quando penso na Bíblia judaica — só o Antigo Testamento — tenho vontade de dizer: falta (ainda) uma cabeça a esse corpo. Esses problemas permanecem sem solução, e essas esperanças sem cumprimento. Mas não devo necessariamente pensar numa cabeça com uma coroa.”⁸⁴

São Paulo, é claro, é a coroa, e, como seu mestre Kierkegaard, Wittgenstein quer voltar o espírito do cristianismo, ao mesmo tempo, contra os tempos modernos, e contra a Igreja. Pensando bem, que diferença haveria entre Wittgenstein e Kierkegaard? Talvez o fato de que, para um, estética, ética e religião compõem etapas sucessivas e progressivas no caminho da vida, enquanto, para o outro, essas três dimensões se confundem e se superpõem, de maneira absoluta, na oposição ao terrível predomínio contemporâneo da razão científica e do filistinismo em geral.

⁸⁴ Cf. V.B., T.E.R., p. 46. Ver também o belo comentário desse texto, feito por Gérard Granel, nas *Acta du Colloque Wittgenstein* (Coll. Intern. de Philosophie, junho de 1988), pp. 49-72, sob o título de “Ludwig Wittgenstein ou le refus de la couronne”.

A música seria outro capítulo essencial a ser examinado nas *Vermischte Bemerkungen*, por razão da abundância das referências e da importância central dessa arte na vida e no pensamento de Wittgenstein. Aí também encontramos o mesmo espírito de oposição ao *mundo presente*, que leva Wittgenstein a um diagnóstico muito diferente do de Adorno em sua *Filosofia da nova música*. Vanguardista literário (entusiasta de Karl Kraus, por exemplo — muito mais do que de Rilke, a quem, no entanto, generosamente, concedeu uma espécie de *bolsa*, guardando o papel tradicional de *mecenas*), Wittgenstein tinha o juízo estético-musical de um tradicionalista. Ou de um romântico atrasado: como já vimos, *tudo acabou com Schumann*.

O que há de sublinhar, nessa coletânea aparentemente disparatada de juízos sobre a música, a literatura e a religião, é que, em todos os casos, tais formas de expressão são sempre remetidas ao conteúdo *ético* dos estilos de vida que estão em sua base. Tudo se passa como se o cristianismo (despojado de sua coroa paulina e institucional e até da crença em Deus e na outra vida) e a música romântica exprimissem o Mesmo. É a mesma experiência solitária que se exprime de maneira exemplar na literatura de Tolstói. Wittgenstein, um *narodnik* individualista? O privilégio atribuído a Tolstói bem como toda a biografia de Wittgenstein parecem testemunhá-lo. Sua constante tentativa de dedicar-se ao “trabalho manual” (mesmo na União Soviética!) e suas freqüentes declarações individualistas (“Será revolucionário quem for capaz de revolucionar a si mesmo”, V.B., T.E.R., p. 57; “Ninguém pode formar idéia em meu lugar, assim como ninguém pode colocar meu chapéu sobre sua cabeça”, V.B., T.E.R., p. 11) parecem confirmá-lo.

Como não lembrar, em todo esse contexto, a figura do Naphtha da *Montanha mágica*? É claro que o personagem foi plasmado por Thomas Mann tendo em vista Lukács. Mas os traços comuns (antiiluminismo, anticapitalismo romântico, simpatia pelo cristianismo primitivo, misticismo, visão apocalíptica do mundo) entre o personagem romanesco e o filósofo vienense são tantos que não é possível deixar de aproximá-los, sobretudo porque, com essa

aproximação, podemos vislumbrar uma diferença essencial. São inúmeros os textos em que Wittgenstein, com todo seu catastrofismo, marca sua indiferença ao espírito da tragédia. Shakespeare aparece pelo menos oito vezes nas *Vermischte Bemerkungen*, sempre sob o signo de uma perplexa incompreensão. E, se Wittgenstein afirma não compreendê-lo, não é pelas mesmas razões que afirma, no mesmo livro, que as mulheres inglesas são incompreensíveis para os europeus... A dimensão essencialmente *política* da tragédia parece escapar essencialmente a Wittgenstein, ao contrário de Naphtha, para o qual é essencial a dimensão *trágica* da política. Para Wittgenstein, a tragédia não é uma categoria do espírito judaico: “A tragédia consiste no seguinte: a árvore não se dobra, rompe. A tragédia é algo de não judeu” (V.B., T.E.R., p. 11). Além disso, não há lugar, na filosofia de Wittgenstein para o próprio conceito de tragédia:

“Num tal mundo (o meu) não há tragédia; e por conseguinte não há todo esse infinito que produz justamente tragédia (como seu resultado).

Tudo é, por assim dizer, solúvel no éter do mundo; não há resistências.

Ou, melhor dizendo, as resistências, o conflito, não se tornam aí algo de magnífico; tornam-se, ao contrário, uma falha.” (V.B., T.E.R., p. 19)

Para encerrar estas considerações desordenadas sobre as “idéias” de Wittgenstein sobre cultura e valor, recorro a um curto ensaio de Von Wright sobre o tema, para acrescentar-lhe um traço que me parece essencial. Para fazê-lo cito *in extenso* um dos últimos parágrafos desse ensaio:

“Insisti aqui sobre três aspectos do pensamento de Wittgenstein; quanto aos dois primeiros, muito brevemente, pois são bem conhecidos, quanto ao terceiro mais longamente, pois o é menos. O primeiro deles

remete à idéia de que as crenças, os julgamentos e os pensamentos individuais estão enraizados em jogos de linguagem cegamente aceitos em formas de vida socialmente sancionadas. O segundo aspecto remete à idéia de que os problemas filosóficos são perturbações do espírito provocadas pelo mau funcionamento de certos jogos de linguagem e, do mesmo modo, da maneira de viver em sociedade. O terceiro remete à recusa wittgensteiniana das sociedades industriais, que ele considera como a decadência da cultura.” (Cf. G. H. von Wright, *op. cit.*, p. 228)

Como a nossa, a intenção de Von Wright é demonstrar a ligação *interna* entre esses três aspectos, fazendo da reflexão sobre a cultura algo a mais do que *marginalias* desimportantes, quase externas ao *corpus* da obra. Subscrevendo integralmente o espírito do ensaio de Von Wright e fazendo nossas suas conclusões, gostaríamos, todavia, de acrescentar um matiz apenas, que nos parece essencial à compreensão das idéias de Wittgenstein no que concerne à cultura e sua expressão filosófica. De um lado, Von Wright nega que a concepção wittgensteiniana da filosofia aspirasse valer para todas as formas históricas da filosofia. De outro, concede que Wittgenstein se reconhecia como “herdeiro” da filosofia e reconhecia, assim, pelo menos, um certo “ar de família” entre sua obra e a obra dos filósofos de todos os tempos. E afirma, ainda, que não se pode ignorar a “consciência histórica” de Wittgenstein, bem como sua inimizade pela idéia de uma *philosophia perennis*. E acrescenta:

“Se Wittgenstein houvesse reivindicado, para sua filosofia, uma validade a-histórica, intemporal, então, de novo, não poderia haver nada mais do que um vínculo psicológico entre sua concepção e sua relação com seu tempo. Pois, nesse caso, a reivindicação implicaria que toda boa filosofia acompanharia uma cultura

em declínio. O que é claramente falso; as grandes filosofias indicam o momento mais alto de uma cultura ou, no máximo, o início de seu declínio. Mas Wittgenstein jamais reivindicou algo semelhante. Sua concepção da filosofia alia-se intimamente a uma ‘Form der Betrachtung’ [forma de reflexão] da civilização contemporânea. Eis tudo que devemos admitir. Mas, saber se esta forma deve ser a maneira spengleriana de ver na nossa época uma dissolução das tradições artísticas, religiosas, científicas e filosóficas que deram ao fenômeno histórico da cultura ocidental sua unidade relativa é uma outra questão.” (*Op. cit.*, p. 229)

Ora, o que podemos acrescentar a esse lúcido diagnóstico? Talvez que o “ar de família” que, para Wittgenstein, liga sua obra à tradição da filosofia seja apenas um “ar de família”, onde cabe buscar o essencial, ou seja, a *diferença*. E, talvez, contra uma precipitada identificação com Spengler, um distanciamento em relação com a própria idéia de *Ocidente*, como tal. Talvez a idéia de que a filosofia, ao longo de toda sua história, essencialmente ocidental, tende a uma cegueira para o essencial, ou seja, para o que há de *vital* na religião e de *religioso* na vida, num estilo que lembra, ao mesmo tempo, Nietzsche e Kierkegaard. É inegável, por exemplo, o *anti-socratismo* (ou *anti-helenismo*? — lembremos que, na tradição antiga, é Santo Agostinho, o recém-convertido, apenas, que seduz a imaginação do crítico de sua teoria da linguagem) de Wittgenstein. Se não, vejamos:

“Sócrates que sempre reduz o sofista ao silêncio — ele o reduz *com direito* [*mit Recht*] ao silêncio? — Certamente, o sofista não sabe o que acreditava saber; mas não há aí nenhum triunfo de Sócrates. Ele não pode exclamar: ‘Veja! Você não sabe!’, nem triunfantemente: ‘Assim, nenhum de nós sabe nada!’.” (V.B., T.E.R., p. 69)

Não se trata, aqui, como em Nietzsche, de rebaixar Sócrates, para fazer ressaltar o espírito da tragédia, mas de equipará-lo a seus adversários, implodindo a hierarquia que serve de base à construção da filosofia grega clássica ou a raiz do que se define normalmente como a *Cultura Ocidental*. Lembrando, mais uma vez, Kierkegaard, Wittgenstein afirma:

“Se o cristianismo é a verdade, então toda filosofia que concerne a ele é falsa.” (V.B., T.E.R., p. 98)

E não será a expressão condicional da proposição que há de minimizar seu alcance radical, pois na frase que segue imediatamente a proposição relativa ao vão combate entre Sócrates e os sofistas (V.B., T.E.R., p. 69), Wittgenstein acrescenta:

“A sabedoria é algo de frio e, nesta medida, de estúpido. (A Fé, ao contrário, é uma paixão.) Poderíamos dizer também: a sabedoria nada mais faz do que *dissimular* a vida. (A sabedoria é como uma cinza fria, cinérea, que recobre a brasa.)”

IV

No final das contas, acabamos por descrever uma concepção antiiluminista da cultura, semelhante, em alguns pontos, a outro diagnóstico sombrio da Modernidade e do Ocidente, encarnado pela filosofia crítica da Escola de Frankfurt. Algo de distante, certamente, do modelo alternativo, na descrição da cultura grega, oferecido pela concepção estrutural-comunicativa de que Jeanne-Marie Gagnebin acaba de nos dar uma bela exposição. Mas, talvez, uma visão mais sombria ainda do que a frankfurtiana, já que a *imantação pelo alto*, de que falamos no início, nada tem a ver com o espírito da utopia. Refletindo sobre as ruínas do passado, Wittgenstein *nada espera do futuro*. Salvação?

Mais uma vez, lembremos Drummond: “Lutar com palavras é a luta mais vã. Entanto lutamos mal rompe a manhã”. Salvação, talvez só aquela operada no presente e no instante, contra o mundo e contra a história, essa proeza ética imaginada, na mais completa solidão, por um *narodnik* individualista impregnado pela leitura de Tolstoi.

“A filosofia é um construtivismo, e o construtivismo tem dois aspectos complementares, que diferem em natureza: criar conceitos e traçar um plano. Os conceitos são como as vagas múltiplas que se erguem e que se abaixam, mas o plano da imanência é a vaga única que os enrola e os desenrola. O plano envolve movimentos infinitos que o percorrem e retornam, mas os conceitos são velocidades infinitas de movimentos finitos, que percorrem cada vez somente seus próprios componentes.”

(G. Deleuze e F. Guattari, *O que é a filosofia?*, São Paulo, Editora 34, 1992, p. 51)

I

O que pretendo fazer, nessa circunstância, é tentar esclarecer o texto em epígrafe, que não deixa de ser enigmático, pelo menos à primeira vista. Como podem idéias como “movimentos

* “Plano de imanência e vida” é nova versão de conferência apresentada no Encontro Gilles Deleuze, promovido pelo Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares em 1998, em São Paulo e no Rio de Janeiro. O texto foi publicado no Brasil na coletânea *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, com organização de Éric Alliez (São Paulo, Editora 34, 2000), e também na edição francesa desse livro, *Gilles Deleuze: une vie philosophique* (Paris, Synthélabo, 1998); esta nova versão, ampliada e aprofundada, foi escrita para fazer parte de *An introduction to the philosophical work of Gilles Deleuze*, obra publicada em Londres pela Athlone Press, em 2002, sob a direção do professor Jean Khalfa, do Trinity College de Cambridge. Os comentários de Arley Ramos Moreno a essas duas conferências, como o anterior, vêm aqui a público pela primeira vez.

⁸⁵ Neste ensaio, tento aprofundar a idéia de “plano de imanência” em sua relação com a idéia de “vida”, tal como foi reelaborada por Deleuze.

infinitos”⁸⁶ e “velocidades infinitas de movimentos finitos”, de significação originalmente *física*, qualificar noções como as de “plano de imanência” e de “conceito” que são claramente *meta-físicas*? Se conseguirmos fazê-lo, mesmo precariamente, talvez alguma luz seja lançada sobre a concepção deleuzeana da filosofia nas suas relações com a história da filosofia, com a pré-filosofia, e sobretudo, o que talvez importe mais, com a *não-filosofia*. Para poder fazê-lo no tempo disponível, vou limitar-me à análise de um texto curto (o capítulo III de *O que é a filosofia?*) e proceder em duas etapas. Em primeiro lugar, uma descrição do modo pelo qual Deleuze define a idéia de “plano de imanência”; em segundo, um balanço dos efeitos mais significativos dessa concepção da *instauração filosófica*.⁸⁷ Mas, para tanto, será necessário assumir uma perspectiva diferencial e comparativa. Um ponto de vista externo à obra de Deleuze, que a situe dentro de um triângulo definido por três iniciativas desigualmente próximas da sua: a fenomenologia (pensada *grosso modo*, sem cuidar das mil versões que recebeu), a arqueologia de Foucault e a análise gramatical do segundo Wittgenstein. Se os dois primeiros paralelos pare-

⁸⁶ A idéia de movimento infinito, que define o plano de imanência, tem uma dimensão cosmológica e “vitalista” que remete à idéia de *devenir*, nas pegadas de Bergson e de Whitehead. Mais dois outros autores também influenciaram Deleuze com suas incursões no campo da filosofia da biologia (individualização, ontogênese, relação organismo/meio, *dobras cerebrais*): Raymond Ruyer (*La g  n  se de la forme vivante*, Paris, Flammarion, 1958) e Gilbert Simondon (*L'individu et sa g  n  se physico-biologique*, Paris, Aubier, 1964).    crucial, aqui, a idéia de *embriog  nese*, considerada como *ontogênese* ou como *gênese do Ser* — para Deleuze, um dos paradigmas do “movimento infinito”. A natureza “transcendental” da filosofia de Deleuze não a impede de ser impregnada por uma atmosfera — digamos assim — *pr  -socrática*.

⁸⁷ Ao definir a rela  o entre conceito e plano, Gilles Deleuze remete implicitamente a Étienne Souriau, *L'instauration philosophique*, Paris, Alcan, 1939.

cem obrigatórios e são freqüentemente feitos (respectivamente nas formas da contraposi  o e da aproxima  o), o terceiro pode parecer arbitrário e desconcertante. Mas    justamente dele que esperamos o maior rendimento nesta empresa comparativa e toda a segunda parte desta exposi  o ser-lhe-   consagrada.

Mas mergulhemos diretamente em nosso assunto. O melhor fio condutor será, talvez, o que    fornecido pela afirma  o de que a filosofia tem um estilo essencialmente *construtivista*. Creio que Deleuze privilegia, nessa no  o, entre os múltiplos sentidos de que está impregnada, aquele que recebeu na filosofia da matemática — em cumplicidade com o intuicionismo, em sua batalha contra o logicismo e o platonismo (pensemos um pouco na tradi  o francesa, desde Poincaré).⁸⁸ Não há *conceito em si*, ele    o resultado de *um trabalho sobre uma matéria*.⁸⁹ Ou, na fórmula de *Différence et répétition*: “La vérité    tous   gards est affaire de *production*, non de l'adéquation” (p. 200).    claro que a idéia de constru  o (se    verdade que tem algo de comum com o uso que dela fazem os filósofos da matemática) recebe um considerável alargamento e, de alguma maneira, retorna a sua base intuitiva comum (da rela  o entre a planta — o diagrama — de uma casa e os tijolos que lhe darão corpo). Mas    claro, também,

⁸⁸ Henri Poincaré não    um intuicionista no sentido estrito que tal termo recebe na lógica e na matemática contemporâneas. Opunha-se, todavia, ao logicismo de Russell e ao formalismo de Hilbert. Uma oposi  o semelhante pode ser encontrada nos escritos de Brunschvicg e de Cavail  s, embora em graus e estilos diferentes. De qualquer modo, todos esses autores enfatizam mais a *cria  o* da teoria do que sua *exposi  o* lógica e axiomática, insistindo na idéia de uma “história interna dos conceitos”. Cf. Henri Poincaré, *Science et méthode*, Paris, Flammarion, 1908; Léon Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912; Jean Cavail  s, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1947.

⁸⁹ Uma “matéria de ser”, na expressão com que Deleuze designa o outro pólo de um *doublet* formado com a “imagem do pensamento”. E esse *doublet    o movimento* que transpassa o plano de imanência.

que tal idéia reata alguns laços com a idéia, propriamente filosófica, de “constituição”, sem esquecer os múltiplos sentidos da palavra “trabalho”.

Todas essas instâncias devem ser guardadas, sobretudo porque, ainda que tenha chegado a definir o plano como diagrama, Deleuze o definira previamente, ao mesmo tempo, como *horizonte* e como *solo*.⁹⁰ Isto é, o plano de imanência é essencialmente um *campo* onde se produzem, circulam e se entrecrocavam os conceitos. Ele é sucessivamente definido como uma atmosfera (quase como o *englobante*⁹¹ de Jaspers, que mais tarde Deleuze vai recusar), como informe e fractal, como horizonte e reservatório, como um meio indivisível ou impartilhável. Todos esses traços do plano de imanência, somados, parecem fazer da filosofia de Deleuze uma “filosofia de campo” — num sentido parecido com aquele em que se fala das “psicologias de campo”, como a propósito da *Gestaltpsychologie*, mas um campo infinito (ou um horizonte infinito) e virtual.⁹²

Mas esse campo — que é o lugar onde se constroem e circulam os conceitos — não é pensável por si mesmo. Sua defini-

⁹⁰ Cf. *O que é a filosofia?*, pp. 52-7.

⁹¹ Cf. *O que é...*, pp. 64-5. A noção de “englobante” (*Umgreifende*) interessa a Deleuze na medida em que aponta para a impossibilidade de pensar um “horizonte de todos os horizontes”, que reduziria o plano à *omnitudo realitatis* ou ao Um-Todo numenal. Mas, se a idéia de “englobante” proíbe acesso ao transcendente, a não ser através de indiretas “cifras” (Jaspers), ela termina, pela mesma razão, por transformar-se numa espécie de “bacia”, acolhedora para todas “as erupções de transcendência”.

⁹² A relação virtual/real deve ser pensada em oposição à relação possível/real, onde o primeiro termo é concebido como anterior ao segundo, tanto lógica quanto ontologicamente. É a idéia bergsoniana de uma *duração* essencialmente criativa e imprevisível que está na raiz do conceito deleuziano de *virtual*. Como nos versos dos *Four quartets* de Eliot: “What could have been is an abstraction/ Remaining a perpetual possibility/ Only in a world of speculation”.

ção e seu mapeamento só são possíveis pela correlata definição dos conceitos que o povoam. Se os conceitos precisam de um campo virtual prévio, o plano não subsiste sem os conceitos que o habitam e nele erram como as tribos nômades no deserto ou ainda que o marcam como as ilhas que formam arquipélago no oceano. Mas que a metáfora não nos engane! Pode haver deserto inabitado e o oceano nem sempre tem sua superfície interrompida ou salpicada por ilhas. Assim, mais uma vez, se não há conceito sem plano, não há plano sem conceitos que inscrevam, nesse “elemento” fluido e virtual, superfícies e volumes, que o marquem como séries de acontecimentos, que o recubram como ladrilhos inumeráveis e distendam, assim, esse meio impartilhável.

Até aqui não abandonamos completamente o campo das metáforas. Talvez seja possível lançar alguma luz conceitual sobre tal imagem, através de duas referências externas, a Kant e a Foucault, que corresponderiam, talvez, a duas dimensões essenciais da idéia de plano de imanência. Tudo se passa, com efeito, como se houvesse algum paralelismo entre a “instauração filosófica” segundo Deleuze e a instauração da ciência na *Crítica da razão pura*. O plano de imanência é, entre outras coisas, uma espécie de solo intuitivo, cujos “movimentos infinitos” são fixados pelas “coordenadas” construídas pelo movimento finito do conceito. O plano de imanência, despovoado de conceito, é cego (no limite, é puro Caos); o conceito, extraído de seu “elemento” intuitivo (no sentido de atmosfera), é vazio. Acrescentaria, ainda, que assim como Kant atribui à imaginação transcendental⁹³ a função de mediação, que permite a subsunção da intuição ao conceito, Deleuze introduz a instância intermédia dos “personagens

⁹³ Cf. capítulo 1 (“O esquematismo dos conceitos puros do entendimento”) no segundo livro da “Teoria transcendental dos elementos” da *Crítica da razão pura*. A melhor análise da relação entre Deleuze e Kant é a de Gérard Lebrun, “O transcendental e sua imagem”, in Éric Alliez (org.), *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, cit., pp. 209-34.

conceituais”, na passagem dos “traços diagramáticos” do plano às “coordenadas intensivas” do conceito.

Mas essa aproximação pode levar a equívoco. Se, num caso, procura-se fundar o conhecimento científico — matemática e física — na determinação conceitual da matéria da intuição, no campo da experiência possível; no outro, o que se busca é descrever a instauração da filosofia (ou das filosofias) no campo da experiência real: o *fato* das filosofias, Platão, Descartes, Kant... E, sobretudo, não é do conhecimento que se trata, mas do pensamento. Perguntar o que é a filosofia é o mesmo que perguntar o que significa pensar, o que é orientar-se no pensamento?

O fato é que a exploração da idéia de plano de imanência não nos leva para o campo da epistemologia ou da teoria do conhecimento, mas para aquele das relações da filosofia com sua história, com a pré-filosofia e com a não-filosofia — relações que, como veremos, se entrelaçam num único nó ou feixe. Aqui se torna necessário corrigir nossa perspectiva, com uma dupla referência à tradição da fenomenologia e à arqueologia de Foucault (em particular a *Les mots et les choses*).

A fenomenologia não cuidou sempre do “solo” do pensamento? Esse solo não acaba sendo definido como a esfera do pré-predicativo a que devem ser remetidos, em última instância, todos os constructos conceituais? Essa esfera não é a “Terra que não se move” (lembremos que a Terra é figura fundamental no pensamento de Deleuze), isto é, a Terra como elemento da imanência do *Lebenswelt*, da *Urdoxa*?⁹⁴ Assim como a determinação da

⁹⁴ Segundo Deleuze, embora nascida do combate contra a *dóxa*, a filosofia tem como pecado original conservar a “orientação” de sua primeira inimiga: o “senso comum” ou a *concordia facultatum*. Deleuze não cogita aqui da “filosofia do senso comum”, mas do racionalismo em suas formas mais radicais. Isto é, Platão, Descartes e Kant e a comum pressuposição da identificação do objeto por uma *recta mens*, pensamento reto ou *orto-doxo*, fundado na identidade do Eu e dirigido pelo modelo da reconhecimento. Husserl, por ex., com a inversão da perspectiva copernicana, chega à *Urdoxa*, à idéia

essência remete ao campo do pré-predicativo, a construção do conceito remete ao campo pré-filosófico do plano de imanência. Mas essa aproximação de superfície esconde uma mais funda divergência. Vislumbrando, embora obscuramente, o plano de imanência, a fenomenologia perdeu-o de vista desde o início, fazendo dele um campo ego-centrado⁹⁵ e introduzindo em seu próprio coração o transcendente na forma da comunicação ou da intersubjetividade. No coração mesmo do plano de imanência, o universal da comunicação abre uma brecha por onde a imanência se esvai numa hemorragia incontrolável, vertendo no transcendente, do qual o plano se torna mero predicado — reiterando o processo de confisco ou seqüestro operado no passado pelos universais da contemplação (Platão) e da reflexão (Kant).⁹⁶

de que “a Terra como *Ur-arkhé* não se move”, sublimando o compromisso da filosofia com o senso comum, mesmo se seu alvo seja o de romper radicalmente com a “atitude natural” (cf. “Umsturz der kopernikanischen Lehre, die Erde als *Ur-arché* bewegt sich nicht”, trad. francesa por D. Frank, *Philosophie*, n° 1, Minuit, 1984).

⁹⁵ Antecipando a comparação entre Deleuze e Wittgenstein, que faremos adiante, lembro uma observação do último em aula anotada por G. E. Moore: “[Wittgenstein] citava, com a aparência de aprová-la, a afirmação de Lichtenberg: ‘Em lugar de dizer *Ich denke* deveríamos dizer *Es denkt*’ (*Es* sendo usado, acrescentava, como é usado em *Es blitzt*)”. James Klagge e Alfred Nordmann (eds.), *Ludwig Wittgenstein: philosophical occasions*, Indianápolis, Hackett, 1993, pp. 100-1. Como veremos adiante, talvez tanto Deleuze quanto Wittgenstein recomendassem a expressão *Es lebt* de preferência a *Ich lebe*.

⁹⁶ Os universais, sejam eles noéticos ou eidéticos (Platão), reflexivos (o *Ich denke* kantiano) ou comunicativos (a intersubjetividade da fenomenologia husserliana), que reabsorvem e domesticam completamente as correntes e as diferenças que transpassam o plano de imanência, transformam-se em objeto de contemplação, em sujeito de reflexão e no outro sujeito da comunicação. Cf. *O que é...*, p. 70. De certo modo, a intersubjetividade husserliana é uma forma sublimada da ilusão universalista, já que promove uma identificação entre *conceito* e *comunicação*. Jules Vuillemin apontou para

Diferente é o caso do paralelo com o Foucault de *Les mots et les choses*. Ali a *episteme* é também uma espécie de chão pré-teórico e pré-filosófico, que subjaz e prefigura (nos seus “diagramas implícitos”) a forma do saber que só pode ser compreendido a partir desse campo prévio. Mais do que isso, a arqueologia não tem vocação epistemológica — mesmo porque a suspensão do valor de verdade do discurso faz parte integrante de seu método. Mais ainda, como não se confunde com a *Urdoxa*⁹⁷ de Husserl, esse *socle* não pode confundir-se também com forma alguma de *dóxa*, nem para Foucault, nem para Deleuze, que se afastam igualmente do estilo tradicional da história das idéias. Essa espécie de “impensado” de base não é o “fato” de uma “ideologia”, de uma *forma mentis* ou de uma mentalidade — mesmo se estamos mergulhados na facticidade da história (do pensamento dado), a investigação é sempre guiada pela questão

a raiz dessa ilusão na *circularidade* subjacente à determinação husserliana do conceito e da comunicação. Cf. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, p. 253. Essa crítica é transformada, na filosofia de Deleuze, num ataque à filosofia como comunicação (ou à *civilização dos papers*, como dissemos alhures) na contemporânea sociedade de controle.

⁹⁷ Podemos localizar com precisão as razões que separam e unem, a um só tempo, Deleuze e Husserl na concepção do “transcendental”. Husserl escreve: “Na verdade, esta psicologia de Hume é a primeira tentativa sistemática de uma ciência dos dados puros da consciência: eu diria que estamos tratando com uma pura egologia, se Hume não tivesse também descrito o si-mesmo como pura ficção” (*Erste Philosophie* I, Haia, Martinus Nijhoff, 1956, pp. 156-7). Deleuze está mais próximo da visão sartreana do transcendental, que devolve ao *ego* seu caráter *não-originário*, compreendendo-o como *psicológico e transcendente*. Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1965. Deleuze encontra outros modelos para um campo da consciência, ao mesmo tempo pré-subjetivo e impessoal, no primeiro capítulo de *Matéria e memória* de Bergson e no *stream of thought* de William James (que também retoma o mote de Lichtenberg, dizendo que deveríamos poder dizer *it thinks* como dizemos *it rains*) e em Nietzsche que via no *cogito* apenas o efeito superficial e ilusório da gramática.

quid juris.⁹⁸ Na forma de uma nova pergunta: por que já não mais posso pensar *assim*? Que posso pensar, agora, à luz do futuro? Como se destaca, hoje, o pensável, no seu extremo limite, lá onde ele toca o impensável?

Seria, assim, o plano de imanência um novo avatar da *episteme* foucaultiana? Vários textos parecem levar nessa direção, sobretudo quando se aponta para o fato de que “várias filosofias podem partilhar o mesmo plano de imanência”. Mas tais convergências na estratégia não devem cegar-nos para diferenças importantes. Em momento algum, da descrição deleuzeana da *Instauratio Philosophica*, há suspensão do valor de verdade e o estilo de sua história “filosofante” da filosofia jamais atinge a perspectiva quase “etnográfica” de *Les mots et les choses*. Mais próximo talvez da história heideggeriana da metafísica do que Foucault — em cuja obra também encontramos ecos heideggerianos —, Deleuze, sem insistir no *tópos* do esquecimento do Ser, não deixa de falar em desvio ou em deformação do plano de imanência. A con-

⁹⁸ A facticidade da *episteme* é tratada diretamente por Foucault em *L'archéologie du savoir*. Cf., por exemplo, sua definição de “arquivo”: “Em lugar de ver alinharem-se, sobre o grande livro mítico da história, palavras que traduzem em caracteres visíveis pensamentos constituídos anteriormente e alhures, temos, na espessura das práticas discursivas, sistemas que instauram os enunciados como *acontecimentos* (que têm suas condições e seu domínio de aparição) e como *coisas* (comportando sua possibilidade e seus campos de uso.” (*op. cit.*, p. 169; os grifos são nossos). Deleuze, em *Le nouvel archiviste*, insiste na facticidade do conceito foucaultiano de enunciado. Enunciados não são proposições e a arqueologia não visa a axiomatizá-los nem interpretá-los (nem análise lógica, nem hermenêutica), mas descrevê-los como formas de *prática*. Todavia, para Deleuze, permanece a dificuldade da articulação entre *prática e verdade*. Assim, em “*Désir et plaisir*” (*in* “Foucault aujourd'hui”, *Magazine Littéraire*, n° 325, pp. 59-65, nota F, # 3), Deleuze chega a dizer: “Daí, em Michel, o problema do papel do intelectual; daí sua maneira de reintroduzir a categoria de verdade, que me leva a perguntar o seguinte: renovando completamente essa categoria, fazendo-a depender do poder, poderá ele encontrar, nessa renovação, um modo de voltá-la contra o poder? Mas, aqui, não sou capaz de ver como fazê-lo”.

fusão entre o Ser e o ente não tem algo de semelhante à confusão entre o plano de imanência e os universais que o reconduzem à transcendência? A nova filosofia da diferença não estaria fundada no pensamento da diferença, próxima parente da “diferença ontológica”?⁹⁹ Pelo menos, minha impressão é que, na comparação dos usos diferentes que os três filósofos fazem da obra de Nietzsche, talvez essa diferença pudesse ser verificada.

É, aliás, essa “pequena” diferença em relação a Foucault que levanta, para Deleuze, uma dificuldade que o primeiro não só ignora, como parece não dever, nem precisar enfrentar. Cito Deleuze:

“Mas, se é verdade que o plano de imanência é sempre único, sendo ele mesmo variação pura, tanto mais necessário será explicar por que há planos de imanência variados, distintos, que se sucedem ou rivalizam na história, precisamente segundo os movimentos infinitos retidos, selecionados. O plano não é, certamente, o mesmo nos gregos, no século XVII, hoje (e ainda estes termos são vagos e gerais): não é nem a mesma imagem do pensamento, nem a mesma matéria do ser. O plano é pois o objeto de uma especificação infinita, que faz com que ele não pareça ser o Uno-Todo senão em cada caso especificado pela seleção do movimento. Esta dificuldade concernente à natureza última do

⁹⁹ Para Heidegger, a idéia de *diferença ontológica*, isto é, a diferença entre a significação do Ser e a do ente, é também um operador da desconstrução (*Abbau*) da metafísica. A história da metafísica é a história do “esquecimento” do Ser ou da Diferença. Se o Ser é definido como “horizonte” da aparição dos entes, ele é precisamente um “campo transcendental”, como o plano de imanência de Deleuze. Para Heidegger, nós nos desencaminhamos no pensamento quando concebemos o Ser como um ente privilegiado (*Ens realissimum*) e, para Deleuze, também, a filosofia se perde quando o plano de imanência é objetivado ou tornado transcendente.

plano de imanência só pode ser resolvida progressivamente.” (*O que é...*, p. 55)

Note-se que a semelhança das iniciativas (e mesmo a cumplicidade entre os autores) não pode esconder aqui uma discrepância radical. O que faz problema para Deleuze é ponto pacífico para Foucault, ou o ponto de partida de seu trabalho (sempre limitando-nos, aqui, a *As palavras e as coisas*). Talvez esse nó — se ele não for imaginário — possa ser desatado, se atentarmos para a diferença na maneira como cada um tenta responder à questão “o que é pensar?”, embora ambos a articulem com a reflexão sobre o que é “radicalmente impensável”.

De um lado, a arqueologia de Foucault tem uma natureza, por assim dizer, propedêutica (corresponde a uma espécie de “Prolegômenos a todo pensamento futuro que não queira guardar o estilo onto-teo-antropológico”) e, suspendendo o valor de verdade do discurso, limita-se a abrir espaço para um pensamento “outro” ou futuro; de outro lado, a análise deleuzeana da instauração filosófica já se entende como pensamento em ato e a pergunta pela essência da filosofia já é sua própria resposta (bússola e pólo magnético, simultaneamente). Noutras palavras, a um estilo crítico e reflexivo, opõe-se um estilo que se quer imediatamente metafísico e dogmático (sem atribuir, é claro, qualquer sentido pejorativo a esses termos).

É essa impaciência nietzscheana e vertiginosa do pensamento que constitui, talvez, o traço mais central do pensamento de Deleuze, essa vontade de mergulhar, através das mil folhas dos planos de imanência (essa dimensão pré-filosófica que, no entanto, só vem ao ser com a instauração da filosofia) em direção ao Caos que recortam e filtram, para aí coincidir com o pensamento e seu limite ou seu “fora absoluto”, perfazendo um percurso que leva a filosofia de Deleuze desde o “impensado” até o “impensável” (a despeito do combate antidialético de Deleuze, Hegel já dizia que, para tornar-se Razão, o simples entendimento devia “mergulhar no delírio dionisíaco da Substância”). Ou, nas palavras de Deleu-

ze: “O plano de imanência é ao mesmo tempo o que deve ser pensado, e o que não pode ser pensado. Ele seria o não-pensado no pensamento. É a base de todos os planos, imanente a cada plano pensável que não chega a pensá-lo. É o mais íntimo do pensamento e todavia o fora absoluto” (*O que é...*, p. 78).¹⁰⁰

Com essas observações, demos o primeiro passo da tarefa a que nos propusemos e que está longe de dar conta do sentido ou do uso da idéia de plano de imanência no pensamento de Deleuze. Para que haja algum progresso é necessário um outro passo e ele concerne às relações entre as idéias de plano de imanência e de Caos.

II

Começemos por um texto crucial onde podemos ler:

“O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo. O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é o movimento de uma a outra mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço. O caos não é um estado inerte ou estacionário, não é uma mis-

¹⁰⁰ Cf. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner, 1952, “Prefácio”, p. 39: “Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist...”. Para um exame minucioso da relação entre Deleuze e Hegel, ver M. Hardt, *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993. Em *Différence et répétition*, Deleuze admite o mérito de seu “adversário”, Hegel, mas, logo em seguida, enfatiza a superioridade de seu “aliado”, Leibniz.

tura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha.” (*O que é...*, p. 59)

Ao examinar anteriormente a idéia de plano de imanência, visado na sua correlação com a idéia de conceito, já havíamos esbarrado com a idéia de caos. Vimos como conceito e plano são, por assim dizer, “contemporâneos”, já que um não pode instaurar-se sem o outro. Enfim, que a definição do plano como reservatório ou continente não deve levar-nos a representá-lo como “anterior” aos conceitos que o percorrem ou como uma panela onde não se derramou ainda a sopa ou, ainda, como o espaço lógico do *Tractatus*, que pode ser pensado sem os estados-de-coisa que o preenchem (ver a proposição 2.013: “Cada coisa está, por assim dizer, num espaço de estados-de-coisa possíveis. Posso pensar esse espaço como vazio, mas não posso pensar a coisa sem o espaço”); é aliás aqui que se situa o ponto de oposição entre a idéia deleuzeana de “virtual” e a idéia clássica de “possível” (tão bem descrita pela metáfora bergsoniana como aquele prévio *canevas du rien* sobre o qual viria a ser bordado posteriormente o próprio Ser).¹⁰¹ Sem os conceitos que nele inscrevem ossatura e coluna vertebral, ele se dissolveria em puro fluxo sem consistência e, no limite, em puro caos.

O que cabe fazer, agora, é situar a conexão entre o plano de imanência e o caos. Sabemos que há vários planos de imanência, que eles se superpõem estratigraficamente e eventualmente podem

¹⁰¹ Para Bergson, a ilusão da prioridade do possível sobre o real é ligada a outra ilusão: a da prioridade do nada sobre o Ser, do vazio sobre o pleno. A metáfora em pauta encontra-se na *Evolução criadora*: “Enfin je ne puis me défaire de l'idée que le plein est une broderie sur le canevas du vide, que l'être est superposé au néant, et que dans la représentation de 'rien' il y a 'moins' que dans celle de 'quelque chose'” (*Oeuvres*, PUF, Édition du Centenaire, p. 729).

cruzar-se e comunicar-se parcialmente. Em todo caso, fala-se no plural — embora Deleuze fale também, e então em maiúsculas, de uma espécie de plano último (*Le plan*) de que os demais seriam apenas variações ou especificações e, até mesmo, de um “melhor” plano de imanência (o mais livre de toda e qualquer remissão à transcendência), encarnado na história pela filosofia de Bento Espinosa, o príncipe ou o Cristo dos filósofos (*O que é...*, p. 79).

De qualquer maneira, reportado ao caos, o plano de imanência é sempre dito no plural. Pouco importa, por enquanto, o que entendemos por caos. Basta que retenhamos, já que todas essas metáforas são espaciais, que o plano de imanência não pode cobrir ou superpor-se a ele (ainda que se afirme que seu horizonte é infinito). Deleuze diz que o plano de imanência é um “corte” no caos (como um plano que corta um cone). “Cortar” só pode significar captar (definir, reter) uma “fatia”, por assim dizer, de um caos que permanece livre (e infinitamente livre) em todas as outras direções ou dimensões. De outro modo, aliás, o pensamento não poderia ter esse “fora” que se afirma ser-lhe indissociável. Mas, além de “corte” no caos, o plano é também um “crivo” — cortar é selecionar e fixar —, numa palavra, determinar, conter o rio de Heráclito ou o Oceanomundo, de que se pode dizer também que é “comme la mer toujours renouvelée”.

Aqui já topamos com um problema. Ao descrever, assim, o plano de imanência, não estaríamos projetando, para fora ou para além do plano de imanência, um novo universal transcendente, que não é certamente o uno de Platão, o Deus dos cristãos, o sujeito da reflexão ou da comunicação, mas que se assemelha perigosamente à mais que clássica *Omnitudo Realitatis*? Mundo real ou Natureza-em-si, que são mais velhos que o pensamento, candidatos privilegiados para preencher o cargo de transcendente por excelência, deixado vazio com as mortes sucessivas de Deus e da alma (ou do sujeito)?

Deixemos para mais tarde a questão e detenhamo-nos mais um pouco na relação esquematicamente esboçada. Ao fazê-lo, talvez possamos preparar uma resposta possível ao problema le-

vantado. Para encaminhar a questão, Deleuze recorre à distinção entre filosofia e ciência — dois comportamentos diferentes em relação ao caos. Se o plano de imanência corta o caos ou se a filosofia nele mergulha, ela o faz, como sabemos, dando-lhe consistência, sem todavia “nada perder do infinito” (*O que é...*, p. 59). Proeza da filosofia que é ressaltada no seu contraste com a ciência ou com sua maneira peculiar de mergulhar (ela também o faz) no caos. Que faz a ciência? Ela “dá referência” ao caos, “sob a condição de renunciar aos movimentos e velocidades infinitos, e de operar, desde início, uma limitação de velocidade: o que é primeiro na ciência é a luz ou o horizonte relativo” (*O que é...*, p. 59). Impossível não reconhecer aí uma reminiscência bergsoniana: se a filosofia dá consistência ao caos, sem nada perder do infinito ou do “Devir”, a ciência sacrifica o Devir (ou a Duração) para dar lugar à referência, ou seja, à fixação de estados-de-coisa. Há reminiscência bergsoniana, mas devidamente atualizada. No lugar da antiga oposição entre intuição e inteligência, ou entre duração e espaço, instala-se a oposição entre uso não referencial e uso referencial da linguagem, entre a autoposição do conceito e a função proposicional ligada essencialmente a seus valores de verdade; e, no nível do objeto, a oposição entre “acontecimentos”, de um lado, e fatos ou estados-de-coisa, de outro. (Notemos que, aqui, *évènement* não traduz bem a expressão *Tatsache*; se esta é espontaneamente ligada à expressão *Sachverhalt*¹⁰² e, indiretamente, a *Sache*, para Deleuze *évènement* tem pouco a ver com coisas ou estados-de-coisa. Talvez mais a ver com história, pelo menos como a pensava Péguy, particularmente o autor de *Clio*,¹⁰³ que também teve seu entusiasmo por Bergson).

¹⁰² No *Tractatus*, a idéia de um evento (*Tatsache*, *Sachverhalt*) é definida como articulação entre coisas (*Ding*, *Sache*) ou objetos (*Gegenstand*), cujas propriedades são *internas*, fixadas como as Idéias de Platão e que determinam a substância do mundo. Assim, a emergência dos eventos não deforma ou arranha a lisa superfície da essência imutável das coisas.

¹⁰³ *Différence et répétition* abre-se com uma referência ao livro *Clio*,

É aqui que podemos trazer à baila o anunciado contraponto com Wittgenstein, contraponto que não é tão surpreendente como pode parecer (e como talvez parecesse, imagino, ao próprio Deleuze). Com efeito, já em 1969, J.-C. Pariente fazia um paralelo iluminador entre Bergson e Wittgenstein — insistindo, é claro, na enorme diferença existente entre as duas concepções da linguagem e do espaço —, mas apontando para algo como um “dispositivo lógico” comum às duas filosofias que consistiria numa mesma “tripartition des énoncés en non-sens, énoncés signifiants et énoncés vides de sens”.¹⁰⁴ Ora, é um pouco essa aproximação que pode ser prolongada, via bergsonismo, visando agora a Wittgenstein e Deleuze, a propósito do “dispositivo metafísico” que, em ambos, parece ligar “filosofia” e “caos” (dispositivo que nos remete, desde já, ao dispositivo “histórico-metafísico” Schopenhauer/Nietzsche, ao qual voltaremos mais tarde).

É para melhor compreender o cruzamento deleuzeano entre plano de imanência e caos que começamos por lembrar uma frase de Wittgenstein (datada de 1948) que podemos ler nas *Vermischte Bemerkungen*: “Através da filosofia devemos mergulhar no caos arcaico e lá sentirmo-nos bem”. A metáfora é a mesma, mas não se trata, creio eu, apenas de uma metáfora (ou como dizia J.-C. Pariente, aproximando as metáforas de Bergson e de Wittgenstein: “Responderão que se trata apenas de uma metáfora; mas então por que ‘esta’ metáfora?”). Que pode significar a expressão “caos” na linguagem de Wittgenstein? Nada mais do que uma espécie de “experiência” não amparada por um sistema de regras (no limite, mergulhar na loucura, em sua oposição tanto ao erro

de Charles Péguy, e sua concepção da repetição (cf. p. 8, nota 1). O conceito deleuzeano é construído com a ajuda de Péguy, mas também de Kierkegaard e Nietzsche: “[...] Kierkegaard contre Hegel, Nietzsche contre Kant, et de ce point de vue Péguy contre la Sorbonne” (p. 14).

¹⁰⁴ Cf. J.-C. Pariente, “Bergson et Wittgenstein”, in *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*, Paris, CNRS, 1971.

como à ilusão, definida como “cegueira para as regras”). Aqui também há cumplicidade entre pensamento e loucura? De um lado, Deleuze diz, definindo os meios do pensamento: “[...] ele [o plano de imanência] implica uma espécie de experimentação tateante, e seu traçado recorre a meios pouco confessáveis, pouco racionais e razoáveis. São meios da ordem do sonho, dos processos patológicos, das experiências esotéricas, da embriaguez ou do excesso” (*O que é...*, p. 58). Aí parece ecoar outra frase de Wittgenstein: “Assim como na vida estamos cercados de morte por todos os lados, talvez nosso sadio entendimento esteja cercado pela loucura”.

Não sublinho tais textos por entusiasmo por algum *páthos* romântico ou pararromântico. O que me interessa é saber se a idéia wittgensteiniana de regra ou de sistema de regras pode ou não, por alguma forma de isomorfismo, lançar luz sobre a relação que Deleuze estabelece entre as idéias de caos e de plano de imanência.

A idéia de regra, como se sabe, só pode ser compreendida sobre o fundo das idéias de “jogo de linguagem” e de “forma de vida”. A idéia de “jogo de linguagem” tem todas as características dos famosos “mistos empírico-transcendentes” de *Les mots et les choses*. Aí se juntam “fatos muito gerais da natureza” e condições lógicas ou gramaticais de significação ou de uso da linguagem. Aí se cruzam, portanto, vida, linguagem, ação ou trabalho. Junção, é preciso acrescentar, onde a inegável “facticidade”, explicitamente afirmada, não implica em nenhuma forma de empirismo, mas em algo como um “empirismo transcendental”. Como bem observa Bouveresse: “A posição de Wittgenstein sobre este ponto é [...] que alguns fatos poderiam tornar nossos jogos de linguagem impossíveis ou sem interesse, mas nenhum dos fatos que podemos constatar e mencionar tornou-os necessários” [Bouveresse, 1987, p. 593]. Cada um dos jogos de linguagem (aqui também devemos falar no plural, como no caso dos planos de imanência) é um conjunto (melhor seria dizer um “aglomerado”) simbólico-prático que, na sua dimensão simbólica, se distribui

entre proposições e pseudoproposições, entre proposições bipolares e polares. Essas últimas, que não são nem verdadeiras nem falsas, servem de base ou abrem o espaço que será povoado por certas tribos de proposições propriamente ditas e proibirão a entrada de quaisquer outras tribos. Numa palavra, as pseudoproposições de base (isto é, aquele alicerce que ignora a partilha entre o verdadeiro e o falso) estão, para as proposições autênticas, como cada plano de imanência está para os conceitos que nele circulam. E podemos acrescentar que cada jogo de linguagem, na medida em que cria o espaço onde as proposições podem tornar-se significativas (ou simplesmente *proposições*), corta segundo seu próprio plano o caos (neste caso, história natural ou o sublime? Ou ambas as coisas?) e funciona como um crivo, transformando eventos em estados-de-coisa. Mais uma vez, as pseudoproposições de base armam uma rede que, lançada ao caos, pode dar-lhe consistência.

Mas, para que o paralelo entre as pseudoproposições de base e o plano de imanência possa mostrar todo seu alcance, é preciso sublinhar como Wittgenstein as articula ao “fazer” da filosofia, porque é bem em relação a elas que Wittgenstein situa a filosofia — também na tensão que a opõe tanto ao senso comum, como à ciência e a arte. Para bem compreendê-lo, é preciso distinguir entre *Weltbild* e *Weltanschauung* que, longe de funcionar como sinônimos, designam instâncias completamente diferentes.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Para o conceito de *Weltbild*, cf. *Sobre a certeza*, # 94: “Mas não cheguei à minha imagem do mundo [*Weltbild*] por convencer-me, a mim mesmo, de sua correção; nem por ter sido convencido dessa correção. Não é ela o pano de fundo sobre o qual distingo o verdadeiro do falso”. Para o conceito de *Weltanschauung*, ver o # 422: “Então, estou tentando dizer algo, aqui, atropelado (enviezado) por uma espécie de *Weltanschauung*”. Note-se que as traduções deste parágrafo, para o inglês como para o francês, conservam a expressão alemã *Weltanschauung*, enquanto traduzem a palavra *Weltbild* respectivamente por “picture of the world” e “image du monde”. Traduções problemáticas, sem um comentário adequado. De qualquer maneira, o que se deve sublinhar é que, se eu posso libertar-me de uma *Weltanschauung*, que desvia minha reflexão e se infiltra (deformando-o) em meu

Que é um *Weltbild*? Nós já o sabemos: é aquele amálgama de pseudoproposições cristalizado na base de um jogo de linguagem que, ao mesmo tempo, precede a alternativa entre o verdadeiro e o falso e abre o espaço para seu advento ou, numa palavra, o plano onde circulam e se entrecrocavam os conceitos.¹⁰⁶ O senso comum nele se apóia espontaneamente e parece fazê-lo tomando-o como “verdade” (confundindo *Weltbild* e conhecimento dado) e não está completamente enganado, já que tal ilusão é necessária para o curso da vida cotidiana; a “filosofia do senso comum” não pode contar com esse alibi e se prolonga em empresas infelizes, como a de Moore, que termina por transformar o *Weltbild* em uma *Weltanschauung* (ou fundar o senso comum numa certeza racional); na linguagem de Deleuze, Moore confunde plano de imanência e conceito. De resto, “todos” os filósofos (Platão, Kant, Husserl) transformam o *Weltbild* (que é uma base sem fundamento, *grundlösige Grund* que não passa de uma parada provisória e arbitrária do fluxo infinito do caos) na mais sólida *arkhé*, dando lugar a uma teoria universalista capaz de dominar pelo conhecimento a *Omnitudo Realitatis*. No fundo, a filosofia e o senso comum partilham a mesma ilusão, mas, só a ilusão filosófica tem efeitos desastrosos para o pensamento e, sobretudo, para a própria vida.

Um *Weltbild*, repitamos, é uma rede que, lançada no caos, detém o fluxo infinito dele, escolhendo e fixando alguns pontos que definem um plano ou ainda um estilo de vida. Mas há tantos *Weltbilder* quantos jogos de linguagem ou formas de vida; por-

pensamento, não poderei jamais livrar-me de meu *Weltbild*, a menos que o troque por outro, por conversão ou mudança cultural.

¹⁰⁶ Os conceitos só podem coexistir — ser compostíveis, combinar-se pacificamente ou opor-se belicosamente — sobre o pano de fundo do Plano. Assim, no plano instituído pela crítica kantiana, há, mais que colisão, *impossibilidade*, entre intuição e conhecimento intelectual. O conceito de “intuição intelectual”, que circulava livremente no céu ou no Plano da metafísica clássica, está fora de casa no nosso novo Plano (o kantiano).

tanto, mil maneiras de cortar o caos ou de *ralentir* os movimentos que o atravessam. Essas metáforas fluviais ou heracliteanas ocorrem em *Sobre a certeza* — ver, p. ex., # 97. Haverá um *Weltbild* melhor do que outros? Poderíamos perguntar a Wittgenstein, como Deleuze pergunta a si mesmo, a propósito dos planos de imanência. Mas sua resposta seria negativa, levando muitos de seus comentadores a atribuir-lhe, equivocadamente, alguma forma de relativismo, isto é, levando-o na direção que Deleuze quer evitar a todo preço. Essas interpretações relativistas da pluralidade dos *Weltbilder* provocaram, como reação inversa, uma interpretação “universalista” (por parte de autores como Apel e Habermas, na Alemanha, e Giannotti, no Brasil),¹⁰⁷ que parece também equivocada, como tentei mostrar em outro lugar (“Erro, ilusão, loucura”, neste volume).

Por enquanto, limitemo-nos à comparação entre a descrição wittgensteiniana da proliferação das *Weltanschauungen* sobre o fundo dos *Weltbilder* e a descrição deleuzeana da instauração filosófica sobre o fundo do plano de imanência. Num caso como no outro, o que se denuncia é algo como um pecado mortal e original, inscrito no próprio coração da tradição da filosofia, e o que se anuncia é uma nova via que permita redimi-lo, sem abandonar a filosofia. Fazendo cruzar os dois diagnósticos e recorrendo às linguagens diferentes dos dois filósofos (por detrás das mesmas metáforas, um mesmo diagnóstico?), podemos dizer que o pecado da filosofia (que a degrada em *Weltanschauung*) é compreender-se como teoria ou representação e entender o *Weltbild*, ou o plano de imanência, como um conjunto de proposições que se referem a objetos ou estados-de-coisa transcendentais, no regime da *Übereinstimmung* ou da *adaequatio*, e não como um “fazer”, ou como uma prática construtiva que introduz, no caos, um mínimo de consistência e que exprime a forma imanente de “uma

¹⁰⁷ Cf. J. A. Giannotti, *Apresentação do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

vida”. Não estou inventando nada aqui, nem produzindo um amálgama arbitrário. É o que se pode ver no belo # 559 de *Sobre a certeza*, onde Wittgenstein diz literalmente: “Você precisa ter em mente que o jogo de linguagem é, por assim dizer, algo de imprevisível. Quero dizer: não está fundado. Não é nem razoável, nem não razoável. — Está aí, como nossa vida”. O que, lembrando aliás o título, e mais que o título, do último escrito de Deleuze (“L’immanence: une vie...”),¹⁰⁸ não é pouco dizer. Com efeito, é só no interior do jogo de linguagem (na sua facticidade bruta) que os conceitos em geral e a idéia de racionalidade em particular (que jamais é apagada) assumem sentido. Ora, com a *Grundlösigekeit* do jogo de linguagem — dotada da mesma facticidade que afeta nossa vida comum e anônima — é a própria idéia de racionalidade que se encontra subordinada a uma espécie de “princípio de razão contingente”,¹⁰⁹ como já se falou a propósito da filosofia de Deleuze. Mais do que isso, o jogo de linguagem não é apenas contingente “como uma vida”, mas é a expressão ou o desdobramento dessa vida ou dessa forma de vida. Poderíamos dizer que na sua dimensão, ao mesmo tempo simbólica e prática, o jogo de linguagem é obra de uma vida que se redobra e se enrola sobre si mesma.¹¹⁰

¹⁰⁸ Revista *Philosophie*, n° 47, Paris, Minuit, 1995.

¹⁰⁹ No *Tractatus* não há lugar para o “princípio de razão suficiente”. Os fatos não deixam de ser inteiramente contingentes (e Hume tem toda a “razão”), mesmo se emergem necessariamente sobre o esquema prévio do espaço lógico. No último Wittgenstein esse esquema prévio torna-se, ele próprio, de alguma maneira, contingente. Aí encontramos algo como uma instância última (ou primeira) que nem por isso perde sua contingência. Eis o paradoxo, quase pascaliano, uma instância *última* que poderia, no entanto, ser *outra*.

¹¹⁰ A metáfora deleuzeana da “dobra” (*le pli*), usada no livro sobre Leibniz, remete imediatamente aos *doublets* empírico-transcendentais de Foucault e pode, também, iluminar a articulação entre *práxis* e simbolismo no pensamento do último Wittgenstein. A “forma de vida” enrola-se sobre

Ainda resta, porém, a questão da multiplicidade dos jogos de linguagem. Existe, é claro, em Wittgenstein, uma idéia que quase se aproxima daquela idéia de um solo único, subjacente aos múltiplos jogos, como o plano último de imanência que varia e se especifica em mil folhas — no caso de Wittgenstein algo como a idéia de uma *humanitas minima*, minuciosamente explorada aliás por Giannotti em seu livro *Apresentação do mundo*, ou de uma espécie de interface entre o homem e o animal. Como Deleuze, Wittgenstein está pouco preocupado — digamo-lo pensando naqueles que falam no “culturalismo”¹¹¹ deste último — com os predicados “puramente” antropológicos e, embora guardando o estilo transcendental que marcara o *Tractatus*, não teme a pecha de “naturalismo”.

Mas o que importa é a avaliação comparativa dos diferentes jogos de linguagem ou formas de vida. Reiteremos a questão de Deleuze: há um melhor plano de imanência? Quem é o Espinosa do filósofo austríaco? Frege ou... Kierkegaard,¹¹² que também está presente no álbum de família de Deleuze (a repetição etc.)? Mas essa pequena provocação não nos conduz muito longe, nem na boa direção. O que importa é, talvez, fixar duas linhas e considerar sua possível convergência: 1) o construtivismo da concepção wittgensteiniana da linguagem e do conhecimento; 2)

si mesma nas regras dos “jogos de linguagem”. Para usar uma metáfora mais ousada: *vida e linguagem* são os “dois” lados de um anel de Moebius.

¹¹¹ Lembremos, entre outros, o exemplo do esquema pragmatista e historicista proposto por Rorty em *Philosophy and the mirror of Nature* (1979), que freqüentes vezes identifica os estilos de Wittgenstein, Dewey e Heidegger (o Heidegger, é claro, da “História do Ser ou da verdade”).

¹¹² Sobre Kierkegaard e Deleuze, cf., acima, a nota 103. Sobre Wittgenstein e Kierkegaard, ver *Vermischte Bemerkungen*, T.E.R., ed. bilingüe com trad. francesa (*Remarques mêlées*) de Gérard Granel, pp. 42-3, 50 e 66. Kierkegaard é também mencionado em *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle: conversations recorded by Friedrich Wasmann*, ed. B. F. McGuinness, Oxford, Blackwell, 1979, notas de 30 de dezembro de 1929.

a idéia do caos (ou de um “mundo” sem regras — um *i-mundo*? — que vem a ocupar o lugar antes reservado à esfera do “místico”) e, finalmente, 3) o “perspectivismo” filosófico que parece esboçar-se no entrecruzamento entre 1 e 2. Digamos: “perspectivismo sem relativismo”, na fórmula lapidar de Luiz Henrique Lopes dos Santos, que não canso de repetir. Que pode ser um perspectivismo sem relativismo? Não nos remete ele imediatamente a Nietzsche? Em todo caso, tal idéia parece transparecer na definição deleuzeana do plano de imanência como um horizonte muito peculiar: “[...] mas o plano é o horizonte dos acontecimentos [...] não o horizonte relativo que funciona como um limite, muda com um observador e engloba estados de coisas observáveis, mas o horizonte absoluto, independente de todo observador, e que torna o acontecimento como conceito independente de um estado de coisas visível em que ele se efetuará” (*O que é...*, p. 52).

No caso de Wittgenstein, o caráter não relativista de seu perspectivismo deve ser conciliado com a proibição de qualquer forma de juízo de valor — o que não vai sem paradoxo. Como descrever, como faz, a forma de vida contemporânea ou a civilização tecno-científico-industrial como “decadente”, já que impregnada por essa “lavagem nauseabunda” (*grässlichen Übels, der ekelhaften, seifennässrigen Wissenschaft*) que é a ciência e dizer que não está fazendo juízo algum de valor? Talvez não fosse insensato resolver a questão, recorrendo ao que Wittgenstein diz da relação entre o “gênio” e o simples “homem honesto” (antecipando a comparação entre formas de vida de igual valor), nas *Vermischte Bemerkungen*. Lá podemos ler: “O gênio se distingue do homem reto, não porque tem mais luz, mas porque concentra essa luz, graças a uma espécie de pequena lente, num ponto ardente”.¹¹³ E o que vale para os indivíduos, vale para as formas de vida: sem hierarquizar explicitamente as formas de vida (que têm a mesma “quantidade de força e de autenticidade”, como o gê-

¹¹³ Cf. *Vermischte Bemerkungen*, T.E.R., p. 47.

nio e o homem honesto que têm a mesma “quantidade de pensamento”), Wittgenstein não pode impedir-se de compará-las e de assinalar sua preferência por aquela que lhe é mais congenial, aquela que não proíbe que nos lancemos insensatamente — sabendo-o — contra os limites da linguagem, abrindo o espaço da ética, da arte e da religião (ver a nota sobre Heidegger em *Wittgenstein und der Wiener Kreis*),¹¹⁴ que nos convidam “in’s alte Chaos hinabsteigen, und sich dort wohlfühlen”,¹¹⁵ para de lá trazer algumas conchas, alguns sinais, na impossibilidade absoluta, isto é, lógico-gramatical, de trazer “proposições”. Operação ética, estética e religiosa, mas que é também o *télos* da filosofia, quando renuncia à condição de teoria ou de representação e se torna visão de seu próprio limite e do limite do mundo ou da vida — a famosa *Übersichtlichkeit*, ao mesmo tempo visão muda, perspicua e sinóptica — ou quando ela se aproxima, por assim dizer, da música ou da poesia. Schopenhauer? Ninguém ignora o lugar e a importância da obra do primeiro mestre de Nietzsche¹¹⁶ na gênese do pensamento de Wittgenstein, dos primeiros aos últimos escritos. O dispositivo Schopenhauer/Nietzsche talvez sirva de amparo para as aproximações pouco habituais que tentamos fazer entre as obras de Deleuze e Wittgenstein.

III

Para encerrar, é necessário explorar o alcance da articulação entre filosofia e vida, pois só esse exame poderá dar uma

¹¹⁴ Cf. pp. 68-9.

¹¹⁵ Cf. *Vermischte Bemerkungen*, T. E. R., p. 78.

¹¹⁶ A profunda influência de *O mundo como vontade e representação* em Wittgenstein transparece claramente nas proposições do *Tractatus* sobre o solipsismo e sobre a ética. Aí encontramos até a linguagem de Schopenhauer, com a distinção entre mundo e vontade.

medida mais precisa do uso e do sentido da noção de plano de imanência. Consideremos, portanto, a dimensão ética dessa noção. Ao tentar fazê-lo, estamos seguindo uma pista fornecida por Foucault, a propósito de um dos livros de Deleuze, e sugerindo que ela pode iluminar a obra como um todo. No prefácio de uma tradução para o inglês da obra de Deleuze e Guattari, Foucault escreve: “Diria que o *Anti-Édipo* (que me perdoem seus autores) é um livro de ética”.¹¹⁷ Esse prefácio, acrescentemos, traz o sugestivo título de “Introdução a uma vida não fascista”.

Retornemos às últimas páginas escritas por Deleuze, “L’immanence: une vie...”. O que nos interessa, aqui, é a idéia de *uma vida*, marcada pelo artigo indefinido. Depois de descrever o plano de imanência como uma instância que precede e institui o sujeito e o objeto como transcendentos, Deleuze o define como UMA VIDA: “[...] diremos, da pura imanência, que é UMA VIDA e nada mais. Não é uma imanência à vida, mas imanência que não está em coisa alguma, é ela mesma”.¹¹⁸ Se fosse imanência à vida, perderia imediatamente sua *aseitas*,¹¹⁹ mergulharia na *abaleitas*, dissolver-se-ia na vida *qua* transcendente: por ex., como objeto da biologia. O que é necessário é *pensar a vida como transcendental*.

Uma idéia escandalosa? Pelo menos não será mais escandalosa ou paradoxal do que a proposição 6.42 (e todo seu contexto) do *Tractatus*: “A ética é transcendental”. Mas não sejamos precipitados. Essa remissão a Wittgenstein não é a única possível para reencontrar, fora da obra de Deleuze, essa articulação que

¹¹⁷ Cf. o prefácio de Foucault à tradução de *Anti-Édipo*, feita por Robert Hurley, Mark Seem e Helen R. Lane, em edição da University of Minnesota Press, 1983, p. xiii.

¹¹⁸ Deleuze, “L’immanence: une vie...”, p. 5.

¹¹⁹ Para definir o plano de imanência, Deleuze lança mão dessa expressão escolástica. Ela significa um ser que contém em si próprio a razão de seu ser. *Abaleitas* é seu antônimo: significa um ser cuja existência depende da existência de outro ser.

tem tradição na história da filosofia, pelo menos de Fichte a Husserl. O próprio Deleuze, como sempre algo hostil à tradição da fenomenologia, sublinha que *até mesmo* Husserl chega à idéia de que toda transcendência “só se constitui na vida da consciência, como inseparavelmente ligada a essa vida”. Mas nota que já Fichte entendia por “vida” uma inobjetivável precondição de objetividade, que jamais pode ser assimilada a uma *res* fixa. Sublinhemos que, para Fichte como para Husserl, os significados de “transcendental” e de “vida” superpõem-se aos de temporalidade e de absoluto (um absoluto “inquieta” e vivo).¹²⁰

Deleuze, embora busque apoio na tradição do pensamento alemão, não deixa de distanciar-se dela para definir sua própria concepção de imanência e de vida. E o elemento “não alemão”, por assim dizer, de seu pensamento consiste precisamente na identificação do transcendental com o *puramente empírico*, numa linha que prolonga as iniciativas de Hume, Maine de Biran, William James e Bergson. Talvez a melhor definição fosse: uma filosofia que é *transcendental, mas não kantiana*.¹²¹ Mas qual é o equívoco de Kant? Tudo se passa como se Kant houvesse, no mesmo gesto, descoberto e *recoberto* a dimensão do transcendental. A crítica de Deleuze é a seguinte: a instauração kantiana do transcendental termina por simplesmente *duplicar* a instância do empírico. Deleuze contrapõe-se a Kant do mesmo modo pelo

¹²⁰ No idealismo alemão (Fichte, Hegel...) o absoluto “torna-se sujeito” e experimenta (como Cristo na cruz) a *Unrühigkeit* do sujeito humano, a *uneasiness* (Locke) e o medo da morte (Hobbes) do sujeito psicológico do empirismo britânico.

¹²¹ Deleuze assume, repitamos, a tarefa de reconstruir a idéia do transcendental a partir da crítica bergsoniana da estética transcendental ou da concepção “espacial” do tempo que Kant aí apresenta. Nos *Dados imediatos da consciência*, Bergson opõe a Kant a idéia de que há uma diferença essencial entre as *multiplicidades* quantitativa e qualitativa. É nesta inovação, embora re-trabalhada, que Deleuze encontra o suporte de sua teoria da “síntese assimétrica do sensível”, exposta em *Diferença e repetição*.

qual Aristóteles se contrapusera a Platão. Uma vez aberto o hiato entre o empírico e o ideal, entre o *a posteriori* e o *a priori*, estamos condenados à tarefa infinita e desesperada da impossível mediação — o trabalho sem resultado final das sínteses das sínteses das sínteses... — abrindo flanco para a reativação do argumento do Terceiro Homem. Assim como Aristóteles dissolve as *aporias* platônicas da participação recorrendo à estrutura potencial/ato, é a estrutura bergsoniana virtual/real que permite a Deleuze remodelar a estética e a analítica transcendentais, evitando o problema da síntese do múltiplo da sensibilidade. O sensível não mais compreendido como “sensação simples” (à maneira pobre do “empirismo simples”,¹²² que trai o espírito mais profundo do próprio empirismo) é dado na forma de uma “essência singular”.

Mas que pode significar essa estranha expressão? Lembrando uma narrativa de Charles Dickens, Deleuze escreve em seu último texto:

“Um canalha, um mau sujeito desprezado por todos é trazido agonizante e eis que todos que dele cuidam manifestam uma espécie de zelo, de respeito, de amor pelo menor signo de vida do moribundo. Todos se empenham em salvá-lo, a ponto que, no mais profundo coma, o mau homem sente, ele próprio, algo de doce penetrá-lo. Mas, à medida que retorna à vida, seus salvadores tornam-se mais frios e ele reencontra toda sua grosseria, sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que é apenas o de ‘uma’ vida lutan-

¹²² Para melhor compreender a crítica do “empirismo simples” (ou a tradicional visão polêmica que o desqualifica sumariamente como psicologismo primário), ver Deleuze, *Empirismo e subjetividade*, São Paulo, Editora 34, 2001, especialmente às pp. 5, 15, 62, 90-3, 96-109, 110, 117, 120-5, 134 e 136.

do contra a morte. A vida individual dá lugar a uma vida impessoal, todavia singular, que libera um puro acontecimento, despido dos acidentes da vida interior e exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade do que ocorre ao *Homo Tantum*, para o qual todos manifestam compaixão e que atinge uma espécie de beatitude. Trata-se de uma *haecceitas* que não mais é de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, já que apenas o sujeito que a encarna no meio das coisas a tornava boa ou má. A vida de tal individualidade anula-se em benefício da vida singular imanente a um homem que não mais tem nome, embora não se confunda com nenhum outro. Essência singular, uma vida”.¹²³

Retornemos à questão da possível articulação entre o empírico e o transcendental fora do esquema “ternário” da filosofia kantiana. Aqui, novamente, reencontramos Wittgenstein, que leva ao máximo a aproximação entre o empírico e o transcendental, que também inclui o conceito de “vida” no léxico do transcendental, desde o *Tractatus* até seus últimos escritos,¹²⁴ quaisquer que tenham sido as transformações de seu pensamento ao longo do tempo. Também no *Tractatus* evita-se a estrutura ternária da *Crítica da razão pura*¹²⁵ e a necessidade de um *tertius* para a

¹²³ Cf. Deleuze, “L’immanence: une vie...”.

¹²⁴ Como na frase extraordinária de *Sobre a certeza*, já referida em outro ensaio deste volume, onde a razão é definida como “contingente como a vida”.

¹²⁵ Tenho em mente, aqui, a estrutura da primeira *Crítica*: estética, analítica e dialética. Mas penso, também, na trindade da estrutura arquitetônica que liga as três *Críticas*, que exprime três jogos diferentes entre as três faculdades: sensibilidade, entendimento e Razão. Essa idéia de uma triplicidade dos jogos entre as faculdades é central no pequeno livro de Deleuze *La philosophie critique de Kant* (Paris, PUF, 1963).

aplicação do entendimento ao sensível é cancelada. Nas proposições de 1 a 1.21, com a circunscrição dos fatos no interior do espaço lógico, a contingência pura acomoda-se *imediatamente* (e sem atrito) na épura do necessário. Mais ainda, nos estados de coisas, a “participação” entre as coisas não exige nenhum termo mediador, já que se ligam umas às outras “como os elos de uma corrente”. Mais uma vez, estamos livres do argumento do Terceiro Homem e não deixamos proliferar indefinidamente, em direção de um céu inatingível, a hierarquia dos anjos ou dos tipos de entes. Mas, sobretudo, essa articulação entre o lógico e o empírico (projeção ou figuração) implica uma nova visão do sujeito e da vida como “transcendentais”. O sujeito, de seu lado, não pode ser pensado como “mundano”, situa-se *necessariamente* no limite do mundo ou da linguagem (“Onde, no mundo, pode encontrar-se o sujeito? Você diz que ele aí está exatamente como no caso do olho e do campo visual. Mas, na realidade, você *não vê* o olho. E nada, *no campo visual*, permite concluir que é visto por um olho”¹²⁶). O mundo, por sua vez, como totalidade limitada, é o *meu* mundo, correlato de *minha* vida. Mas essa vida, que é *singular*, porque é *minha*, não é pessoal ou individual, já que esse “eu” não tem substância psicológica, nada tem a ver com os “acidentes da vida interior ou exterior”. É o que se pode ver com clareza nas proposições 5.621 e 5.63: “O mundo e a vida são uma única e mesma coisa” e “Eu sou meu mundo (o microcosmo)”. Uma essência singular?

A vida é, portanto, para Wittgenstein, muito exatamente, um campo transcendental ou um plano de imanência. Mas, considerados, no contexto tractariano, *sub specie aeternitatis*. Um absoluto,¹²⁷ como a vida segundo Deleuze, mas despojada da dimensão do tempo ou do fluxo. Será preciso esperar pela crise do ato-

¹²⁶ Cf. *Tractatus*, 5.633.

¹²⁷ No sentido mais estrito da palavra, já que, fora do mundo ou da vida, *não há rigorosamente nada*.

mesmo lógico e a remodelação da teoria da significação como figuração¹²⁸ (no início dos anos 30) para que a temporalidade venha tornar-se peça essencial da reflexão.¹²⁹ Se não há propriamente fenomenologia, “há problemas fenomenológicos” e um deles é o tempo: a significação só emerge no fluxo da vida e a Razão torna-se “contingente como a vida”. É o que observa Von Wright: “Em razão do entrelaçamento entre a linguagem e as formas de viver, uma desordem na primeira reflete uma desordem das últimas. Se os problemas filosóficos são o sintoma do fato de que a linguagem produz excrescências malignas que obscurecem nosso pensamento, então deve haver um câncer no *Lebensweise*, no próprio modo de vida”.¹³⁰ Lembremos que Wittgenstein considerava a cegueira teórica de Frazer como a expressão de uma forma estreita ou medíocre de vida.¹³¹ A filosofia seria uma espécie de *ars* de desmontagem das formas de vida ou de poder que paralisa

¹²⁸ Tal é um tema central da tese de Bento Prado Neto, *Fenomenologia nas Philosophische Bemerkungen: tempo, cor e figuração* (publicada pela editora da UFRJ, em 2003, com o título *Fenomenologia em Wittgenstein*).

¹²⁹ De um lado, as proposições gramaticais são *zeitlos*, enquanto as proposições propriamente ditas tornam-se necessariamente *zeitlich*. O que pode significar, talvez, uma mudança na concepção wittgensteiniana da morte. No *Tractatus*, encontramos a tese de Epicuro: “A morte não é um evento da vida [...] Nossa vida não tem fim, assim como nosso campo visual não tem limites” (proposição 6.4311). Já em 1944 Wittgenstein acrescentaria: “Se na vida estamos cercados pela morte...” (cf. *Vermischte Bemerkungen*, T.E.R., p. 56). Teria havido alguma mudança neste capítulo? Não sei.

¹³⁰ Cf. Von Wright, “Wittgenstein et son temps”, in *Wittgenstein*, trad. francesa de Elisabeth Rigal, T.E.R., 1986, pp. 228-9.

¹³¹ Wittgenstein diz: “Quão estreita é a vida espiritual para Frazer! Onde: que impossibilidade, para ele, de conceber outra vida, diferente da do inglês de nosso tempo! Frazer não pode conceber um sacerdote que não seja, no fundo, como um pároco inglês de nossos dias, com toda sua burrice e imbecilidade”. Cf. “Notas sobre o *Golden Bough* de Frazer”, in Klagge e Nordmann (eds.), *Ludwig Wittgenstein: philosophical occasions*, trad. de John Beversius, Blackwell, 1982, p. 216.

o pensamento. É significativo, deste ponto de vista, que Wittgenstein considerasse Ramsey, que no entanto estimava, um “pensador burguês”, por querer dar fundamento, quer às matemáticas, quer ao Estado em sua contingente figura atual, por oposição ao “bolchevismo de Brouwer”.¹³²

Da mesma maneira, para Deleuze, a filosofia só tem sentido quando *provocada* pela vida ou pelo mundo. Lembremos a célebre frase de *Diferença e repetição*: “Há algo, no mundo, que força a pensar”.¹³³ Essa espécie de violência exige, como resposta, uma “clínica de si mesmo”. Eis o aspecto ético sublinhado por Foucault, que faz a filosofia aproximar-se mais da *poiesis* e da *ars* que da pura teoria. Seguindo a crítica bergsoniana da metafísica clássica, a filosofia, também aqui, é a dissolução de falsos problemas, invenção de problemas que *dão o que pensar* e proliferação de paradoxos. A concepção clássica de “sentido” é implodida através de uma “dramatização” da lógica e do conceito de “exprimido”, que não mais é a mera interface entre a proposição e o estado de coisas. Antes de *Lógica do sentido*, que desenrola sistematicamente esse drama, a base dessa crítica do postulado da função privilegiada da designação (em paralelo ao movimento que leva Wittgenstein da lógica para a “gramática”, ou do mundo das “coisas eternas” para o fluxo temporal da vida), que devolve sentido ao fluxo do “pensamento vivo”, já estava presente em *Différence et répétition*.¹³⁴ Declarando guerra a todas as formas de fundacionalismo, num espírito ao mesmo tempo anarcôntico e nomádico,¹³⁵ e lembrando ainda a esplêndida frase de Hume so-

¹³² Cf. “Wittgenstein sobre Ramsey”, *Vermischte Bemerkungen*, T.E.R., p. 27; sobre o “bolchevismo” de Brouwer, cf. Ramsey, *The foundations of mathematics and other logical essays*, R. Braithwaite (ed.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1931.

¹³³ Cf. *Différence et répétition*, p. 189.

¹³⁴ Cf. cap. III, pp. 198-213.

¹³⁵ No capítulo “Geofilosofia” (*O que é...*, p. 136), Deleuze diz, ima-

bre o cético que não precisa dispor de nenhuma “fixed station or abiding city, which he is ever, on any occasion, obliged to defend”,¹³⁶ evitemos a todo custo transcender o plano de imanência. Deslisemos sobre sua superfície, nada o transcende, *nihil absconditum*, seja céu, seja inferno. Pensar não é determinar objetos — esta tarefa, que transforma o plano de imanência em sistema de estados de coisas, cabe à ciência. Pensar é jogar-se contra os limites da representação e subvertê-la. Se me permitirem a insistência, pensar é liberar o fluxo da vida e expandir sua esfera.

Numa palavra, pensar a idéia de “plano de imanência” é trazer a filosofia de volta à vida ou, o que é a mesma coisa, devolver vida à filosofia.

gino que pensando especialmente em Hume: “Os ingleses nomadizam sobre a velha terra grega fraturada, fractalizada, estendida a todo o universo”.

¹³⁶ Cf. David Hume, *Dialogues on natural religion*, Norman Kemp Smith (ed.), Nova York, Macmillan, 1947, parte VIII, p. 187.

Comentário de Arley Ramos Moreno

“VALORES E PLANO DE IMANÊNCIA”

Caro Bento,

Recebi seus dois artigos, mas apenas agora pude terminar os comentários, que tive vontade e prazer de redigir, porque, entre o recebimento e o término, mudei-me de casa e, com isso, foi-se o tempo.

Gostei muito de seus dois textos, não por concordar plenamente com eles, mas, pelo contrário e em primeiro lugar, por não concordar com pontos que me parecem bastante pertinentes e devem ser levantados, como você o fez — o que me deu ocasião, vontade e prazer, para alongar-me nos comentários; em segundo lugar, porque seus textos são um belo exemplo de que quando se faz bem história da filosofia, faz-se também filosofia.

Uma vez que os temas que gostaria de comentar são muito amplos, evocando um grande número de conceitos, assim como uma argumentação mais ou menos longa, não vou proceder analiticamente, mas tematicamente, i.e., desenvolvendo uma argumentação — talvez longa demais, temo — em torno do tema da escolha ética que faz Wittgenstein para, em seguida, aproveitando o que terá sido dito, arrematar em nova argumentação em torno do tema plano de imanência/*Weltbild*.

Início com o prefácio das *Philosophische Bemerkungen*: o livro foi escrito para quem tem “afinidade com o espírito no qual foi escrito”. Essa passagem indica que, para Wittgenstein, o leitor compartilha os mesmos valores, sendo sensível à argumentação terapêutica; e isso significa, em particular, que está disposto a mudar sua “forma de ver”, a duvidar e criticar as imagens presentes em suas formas de expressão próprias, disposto, inclusive,

a ser persuadido dos usos das palavras pelo terapeuta da gramática. É essa a idéia que me parece estar condensada no prefácio, e mais do que isso, expressa na recusa pessoal de Wittgenstein do novo espírito “americanista” — inclusive, ao abrir mão da fortuna que lhe caberia como herança, para viver com o sustento do trabalho próprio enquanto professor. Qual seria, mais precisamente, o espírito no qual foi redigido o livro?

Esse espírito corresponde essencialmente, como disse acima, a mudar a “forma de ver”. É importante notar que essa mesma disposição da vontade está presente tanto na percepção de formas — p. ex., ver uma figura como isto ou como aquilo — quanto na aceitação de se considerar exemplos de casos intermediários — i.e., de situações imaginadas a partir da situação problemática que estiver em questão —, com a finalidade terapêutica de tornar claro o estado da situação que gera contradições. É a disposição da vontade a aceitar outras regras, ou outras maneiras de agir, enquanto igualmente possíveis e sem que essa aceitação implique qualquer tipo de valorização ou hierarquização. Uma tal disposição da vontade conduzirá, segundo Wittgenstein, a imaginar situações insuspeitadas — consideradas estranhas — em que o único critério para sua aceitação será a aplicabilidade dos conceitos. E esse critério, veja bem, depende ainda mais da vontade do que da imaginação. Para que possa imaginar algo que eu próprio considero como sendo inimaginável, mas que meu interlocutor considera perfeitamente imaginável, basta que me sejam fornecidas as instruções para que possa interpretar a expressão: “imagine tal coisa”, e, conseqüentemente, imaginar tal coisa segundo as instruções. O poder de minha imaginação torna-se, desse ponto de vista, *ilimitado* — ou melhor, não mais limitado a um único jogo de regras expressivas —, uma vez que relativo aos diferentes conjuntos de regras para o uso das expressões linguísticas dos conteúdos imaginados. Para que possa exercer, então, este poder ilimitado da imaginação, devo aceitar, como condição, relativizá-la a cada caso de sua aplicação, o que depende de minha vontade. Será possível imaginar esse algo que meu interlocutor

propõe, à condição de seguir as regras daquilo que ele significa por “imaginar tal coisa”; para tanto, é preciso aceitar segui-las. Qual a função terapêutica desta disponibilidade da vontade? É o esclarecimento do estado dos conceitos na situação que levou à confusão filosófica. Apenas o esclarecimento, não uma solução.

Parece-me ser este o ponto importante que leva Wittgenstein, no prefácio às *Philosophische Bemerkungen*, a recusar uma forma de vida e a optar por outra. O leitor que compartilha os mesmos valores e para o qual o livro foi escrito, é aquele que procura apenas *esclarecer* as situações confusas, não é aquele que exclusivamente procura soluções. A terapia não termina com a proposta de soluções, uma vez que as confusões não serão por elas esclarecidas, mas, abandonadas. A terapia não abandona as confusões, pelo contrário, procura-as, acirrando-as, e permanece refletindo sobre elas — deixando o filósofo à vontade no caos conceitual. O leitor ideal de Wittgenstein é aquele que aprende com o aprofundamento das confusões conceituais, i.e., com seu esclarecimento; é aquele que permanece sobre as mesmas questões até esgotá-las, até a “rocha dura, onde a pá entorta”, e não é aquele que progride por acúmulo de soluções novas. No primeiro caso, a metáfora seria a do esclarecimento pelo aprofundamento, enquanto no segundo seria a do progresso pelo acúmulo; o leitor estaria, no primeiro caso, em busca da *compreensão do sentido*, enquanto, no segundo caso, estaria em busca de uma *teoria da verdade*.

Mas, por que Wittgenstein recusa o espírito desse segundo leitor? Porque toda teoria da verdade conduz a um exclusivismo dogmático ou um dogmatismo ontológico. Parece-me ser esse o ponto. Daí, a oposição entre cultura e civilização adotada por Wittgenstein — a noção de “cultura” contendo a idéia de uma disposição ética para modificar as “formas de ver” próprias, com a finalidade de esclarecer confusões conceituais. Eis o valor *ético* a ser preservado: disponibilidade da vontade para mudar os valores próprios através da exploração exaustiva das confusões conceituais — e não através do acúmulo de novas soluções. Parece ser esse o leitor ideal de Wittgenstein — um leitor que tenha, tal-

vez, algo de um certo espírito do início do século XIX, como você sugere em seu artigo, mas que não será, certamente, aquele que irá compreender o que diz Wittgenstein a respeito da gramática dos usos das palavras; para isso, Wittgenstein imaginava um leitor futuro (segundo depoimentos de seus alunos e amigos). Esse leitor nos conduz ao segundo ponto: se é preciso um leitor com virtudes éticas determinadas, para que as *Philosophische Bemerkungen* sejam convenientemente lidas e compreendidas, o que será dito e como serão tratados os valores?

Essa questão é sobremaneira delicada uma vez que, no *Tractatus*, a situação lingüística para a expressão dos valores era muito clara: pertencem a um domínio cujos conteúdos — vivências em geral — não podem ser legitimamente ditos. Nesse livro, o mundo é o padrão de medida para a significação lingüística: o que faz parte do mundo e o que está fora, os fatos e as vivências, as legítimas proposições e o inefável. Após o *Tractatus*, há muito mais coisas que podem ser ditas do que as que pretendia o jovem Ludwig; o mundo já não tem a mesma função criterial para a significação, e o estar dentro ou fora não mais implica em conteúdos exprimíveis ou inefáveis. O critério, agora, torna-se *pragmático*: tudo aquilo que estiver envolvido com a linguagem e com o que a linguagem estiver envolvida, ou, tecnicamente, o que fizer parte de “jogos de linguagem”. Dentre as coisas que podem ser ditas após o *Tractatus* estão as *formas lingüísticas de expressão* dos valores como meio para *compreender-se nossa relação com eles*. Não mais se trata de situar os valores fora do mundo, mas, até, se quisermos, de introduzi-los no mundo para a legítima reflexão filosófica através da linguagem. A própria analogia espacial, do fora e dentro, deixa, na verdade, de ser pertinente: trata-se de recuperar os valores e as vivências em geral para a linguagem — excluídas que estavam no *Tractatus*. É com essa nova atitude que Wittgenstein nos fornece algumas indicações a respeito dos valores, p. ex., ao comentar o caso em que o indivíduo está disposto a ser persuadido e a mudar sua maneira de ver — que é, justamente, o caso de seu interlocutor ideal.

Aceitará ser persuadido aquele que estiver insatisfeito com suas próprias formas de expressão. Ora, essa insatisfação pessoal não é tanto teórica, mas, essencialmente, *ética*: insatisfação com os próprios valores. É que, segundo Wittgenstein, construímos certas proposições atribuindo-lhes um uso peculiar, a saber, o de exprimir conteúdos considerados *necessários*; a insatisfação ética com a formas de expressão incide sobre a vivência de algo como sendo necessário, quando conduz à crença em valores. No campo epistemológico, igualmente, da lógica, da matemática, das ciências naturais, da psicologia, a necessidade é vivenciada sob a forma de uma crença: p. ex., de que “ $a = a$ ”, de que “ $2 + 2 = 4$ ”, de que “o branco é mais claro do que o preto”, de que “o amor não é um sentimento (entenda-se, uma sensação localizada no corpo), mas algo de mais profundo, uma emoção” etc., i.e., de que essas verdades, por serem necessárias, repousam sobre fundamentos últimos. Wittgenstein exerce melhor sua terapia, justamente, no campo epistemológico, no qual é mais difícil mostrar a presença da crença em valores, i.e., a falta de fundamentos em razões. A insatisfação ética com as formas lingüísticas de expressão dos valores dispõe, assim, o indivíduo a mudar sua própria “forma de ver”, a deixar-se persuadir.

Ora, essa insatisfação ética conduz Wittgenstein a aplicar a terapia filosófica, em primeiro lugar, a si próprio, às suas próprias crenças; a autoterapia parece, aos olhos de Wittgenstein, legitimar eticamente a aplicação da terapia: é preciso modificar suas próprias imagens antes de tentar persuadir o interlocutor a modificar as suas. Mas, quais são os recursos de que dispõe a terapia gramatical para persuadir tanto o próprio indivíduo quanto um interlocutor seu? A meu ver e sinteticamente, são os seguintes: deixar claro, em primeiro lugar, que a crença que nos leva a assumir certos conteúdos de pensamento, atribuindo a eles valores epistêmicos, ou mesmo éticos, repousa sobre a vivência que temos da necessidade; em segundo lugar, deixar claro que a necessidade é *inerente* às formas lingüísticas que exprimem aqueles conteúdos de pensamento, ou melhor, é uma função direta dos

usos que fazemos das expressões lingüísticas; em terceiro lugar, como consequência, deixar claro que essa necessidade não é absoluta e nem de natureza extralingüística. Uma vez realizado esse percurso, deverá estar cumprida a tarefa de persuasão: aquilo que acreditava ser um valor fundado na necessidade absoluta do próprio conteúdo — p. ex., a forma lógica da linguagem — passo, agora, *a ver como* repousando sobre *convenções*, sem outro fundamento além dos usos da linguagem. Posso persistir em algumas de minhas crenças, mas saberei, então, que são crenças e não fundamentos de razão. É nisso que consiste, essencialmente, a mudança na “forma de ver”, para quem deixou-se persuadir, como foi o caso do próprio Wittgenstein. Não teria sentido, aliás, para ele, pretender que a terapia filosófica levasse o paciente a modificar suas crenças, substituindo-as por outras: as doenças do pensamento não dizem respeito às nossas crenças, mas, às generalizações dogmáticas feitas a partir delas. Após a terapia, ainda que bem sucedida, persistiremos em atribuir necessidade às nossas crenças habituais — de que todo corpo tem extensão, minhas sensações são privadas, todo objeto é idêntico a si-próprio etc. —, agora, contudo, sem dogmatismo. É que tais verdades continuam a ser úteis para nossas formas de vida, e sua supressão acarretaria nefastas consequências práticas e também teóricas.

É dessa maneira, creio, que Wittgenstein aborda a questão dos valores, após o *Tractatus*: através da descrição de suas formas lingüísticas de expressão quando forçam nosso pensamento a fazer generalizações dogmáticas por causa da “dieta unilateral”, como diz Wittgenstein, a que restringimos o uso da linguagem; essa restrição conduz à vivência da necessidade como fundamento extralingüístico. Um tal dogmatismo incide, assim, tanto sobre os valores epistemológicos — teorias da verdade — quanto sobre os valores éticos, em nome da idéia de fundamentação definitiva. Essa é a situação em que se encontra o filósofo da terapia gramatical: conservando muitas de suas crenças elementares, aquelas que aprendeu no meio cultural em que foi educado e repudiando outras, mas, sempre insatisfeito com o perigo das ge-

neralizações que o ameaçam a todo momento, com a tentação do fundamento definitivo, ele quer, ou pensa que deve querer, escolher, criticar e julgar a respeito dos valores apresentados por diferentes paradigmas culturais. E chegamos, aqui, a um dos pontos que você tematiza em seu artigo sobre os valores: como seria possível tomar partido, perante diferentes formas culturais, sem hierarquizar nem valorizar? — O que, parece, seria um paradoxo.

Proponho colocar a questão nos seguintes termos: a insatisfação ética que predispõe o indivíduo à persuasão pela terapia filosófica indica que esse indivíduo vive em estado de dúvida a respeito de suas formas de expressão e de seus valores; a questão é de saber como seria possível *escolher sem deixar de duvidar* e, portanto, sem valorizar nem hierarquizar. O paradoxo que Wittgenstein nos apresenta é gerado, na verdade, pela estreita ligação entre, por um lado, os estados de dúvida e certeza e, por outro, os atos de valorizar e hierarquizar. De fato, ao escolhermos ou rejeitarmos, sendo movidos pela certeza ou pela dúvida, valorizamos e hierarquizamos, sem dúvidas ou certezas, respectivamente, o objeto de nossa escolha ou rejeição. Daí haver, como você diz, conflito entre o conteúdo proposicional e a força do ato enunciativo. Ora, uma vez que Wittgenstein afirma não estar valorizando e nem hierarquizando, creio que seria melhor tentar uma solução para o paradoxo, evitando recorrer — contrariamente à interpretação da “imantação pelo alto”, que você propõe — a um jogo de linguagem determinado, escolhido mais ou menos arbitrariamente, de qualquer maneira, escolhido independentemente de qualquer critério *gramatical* — o que implicaria em privilegiar uma certa forma de vida, aquela do homem religioso, além de situar, mais uma vez, os valores fora do mundo, ainda segundo o velho espírito do jovem Ludwig. Prefiro, então, descrever a situação da seguinte maneira. Ao combater, protestar e julgar negativamente o novo espírito capitalista-industrial, americano e europeu, Wittgenstein não está sendo movido pela certeza quanto à falta de fundamentos racionais últimos dessa particular forma de vida — simplesmente, porque não haveria qualquer outro can-

didato, com fundamentos sólidos, para ocupar o seu lugar. Isso significa que Wittgenstein continua sendo movido pela dúvida, mesmo ao escolher, explicitamente, ou ainda que por tabela, uma forma de vida cujos valores se opõem aos do “americanismo”. Só então, creio, é possível compreender que não esteja ele hierarquizando nem valorizando formas de vida, sem que seja preciso privilegiar um jogo de linguagem nem voltar ao *Tractatus*. Todavia, se for assim, parece que caímos no relativismo! As dificuldades, como você vê, acumulam-se. Se já é difícil compreender como seria possível fazer uma escolha do tipo daquela que pretende fazer Wittgenstein, entre valores culturais, *sem deixar de duvidar* quanto aos fundamentos dos valores escolhidos, ou, pelo menos, indicados como sendo os preferidos, outra dificuldade surge, se quisermos livrar Wittgenstein, como eu pretendo, do relativismo assim como do ceticismo. Vamos por partes.

Uma vez que, segundo Wittgenstein, não podemos atribuir a significação dos conceitos a conteúdos extralingüísticos — p. ex., a valores, entidades mentais, empíricas, lingüísticas, matemáticas ou lógicas — *independentemente* de suas próprias expressões lingüísticas, estas últimas é que se tornam a matéria-prima para a reflexão filosófica e para a atividade terapêutica a respeito dos conteúdos. Em nosso caso, estão em jogo os conceitos de *certeza* e *dúvida* embutidos nos atos de julgamento moral. Então, como disse, para evitar a solução acima, que você propõe, vou interpretar as reflexões de Wittgenstein a respeito do “americanismo” como imersas naquela mesma atitude ética que caracteriza seu leitor ideal: insatisfação quanto às formas próprias de expressão e aos valores. Em outras palavras, suas reflexões éticas exprimem constantemente uma atitude de dúvida a respeito dos fundamentos das formas de expressão dos valores em geral — ainda quando houver indicações sobre uma preferência ou escolha. Neste ponto, você poderia objetar, aparentemente com razão, que estou, ainda, privilegiando uma determinada forma de vida em minha interpretação: aquela do leitor ideal de Wittgenstein, sempre insatisfeito e, por isso, sempre duvidando dos fundamen-

tos, por oposição àquela do homem religioso, cujo pensamento é marcado pela experiência mística da redenção que conduz à fé. Entretanto, não creio que o primeiro caso caracterize uma forma de vida, pois não corresponde senão à concepção de filosofia e de atividade filosófica que nos apresenta Wittgenstein. O que proponho, apenas, é interpretar suas reflexões éticas segundo o uso que ele próprio sugere para a palavra “filosofia”. É claro que essa particular gramática da palavra está inserida em um complexo sistema de valores; não chega, todavia, a caracterizar uma forma de vida comparável àquela do homem religioso que exprime e vivencia a fé através de conceitos. Se esta manobra me for concedida, será possível indicar, ainda que sumariamente, as análises que Wittgenstein apresenta das diferentes situações lingüísticas de expressão da dúvida e da certeza, para tentar situar suas próprias declarações a respeito dos valores éticos e culturais.

A terapia gramatical mostra, em primeiro lugar, as situações em que a dúvida não é lingüisticamente pertinente, ou melhor, não é pertinente a aplicação do *conceito* de *dúvida* — ainda que, veja bem, seja possível duvidar, por engano, brincadeira, ou, filosófica e psicologicamente (cada um destes casos é analisado por Wittgenstein). São aquelas situações elementares dos jogos de linguagem em que são estabelecidos *padrões iniciais* da significação lingüística através de *convenções*. Tais padrões, ou paradigmas, serão usados como *normas* expressivas para a construção de proposições complexas, sendo que eles próprios não possuem significação; são, exclusivamente, convenções iniciais para qualquer jogo de linguagem. Pois bem, nessas situações elementares, o conceito de *dúvida* não pode ser aplicado significativamente — aliás, nem o de *certeza* —, pois estamos no domínio das convenções. Pode-se discordar ou concordar a respeito dessas convenções, mas não duvidar ou ter certeza a respeito de sua verdade. Como disse, nessas situações elementares, a dúvida será considerada como a expressão de algum *engano*, relativamente à aplicação dos paradigmas, ou de alguma *brincadeira* ou jogo de palavras, ou de alguma *incapacidade* para aprender a aplicação das regras paradig-

máticas, ou, ainda, da *dieta unilateral*, a desconsideração dos usos cotidianos e convencionais das palavras. Em outros termos, a dúvida não é pertinente nessas situações porque não corresponde à gramática do conceito de *dúvida*, mas àquelas de outros conceitos e de outros jogos de linguagem. Duidamos, ou temos certeza, a respeito do verdadeiro e do falso, mas não a respeito do convencional.

Em segundo lugar, a terapia mostra que os jogos com os conceitos de *dúvida* e *certeza* são mais complexos: são os jogos descritivos que manipulam proposições verdadeiras ou falsas; aí, a dúvida e a certeza tornam-se pertinentes, ou melhor, as *expressões linguísticas* da dúvida e da certeza tornam-se significativas nos jogos de linguagem; ou, ainda, as palavras “dúvida” e “certeza” passam a ser efetivamente usadas, adquirindo significação e engendrando os respectivos conceitos.

Ora, a terapia também mostra, em terceiro lugar, a presença de uma etapa *intermediária* em que apenas a certeza *parece* ser pertinente, excluindo a dúvida. É aquela em que, a partir dos paradigmas, são construídas proposições de um tipo especial. Apesar de sua aparência descritiva, nada descrevem e, ao mesmo tempo, se confrontadas com os fatos, são sempre verdadeiras e, mais ainda, não poderiam ser falsadas. São, na verdade, as famosas proposições sintético-*a priori*, devidamente reelaboradas, que Wittgenstein denomina proposições “gramaticais”, porque — e aí reside, a meu ver, um dos resultados mais interessantes da terapia, ao permitir-nos evitar o dogmatismo *crítico* — são usadas como sendo *normas convencionais* para selecionar aquelas que serão consideradas as legítimas proposições descritivas, verdadeiras ou falsas.

Temos, então, o seguinte panorama que nos é apresentado através da terapia: os paradigmas, manifestamente convencionais, são usados como *normas regulativas* para o sentido; em seguida, as proposições gramaticais são usadas como *normas constitutivas* para os objetos — os quais, por sua vez, serão descritos pelas proposições com valor de verdade. É nesta etapa intermediária do

uso da linguagem que surgem as imagens — no meu sentido —: a concepção filosófica do fundamento dos objetos gerada pela vivência da necessidade. Quem tiver dúvidas, nesta etapa, não estará partilhando do mesmo *Weltbild*: a “impertinência” da dúvida será, aqui, expressa pela atribuição de heresia ou loucura a quem duvida. Compreende-se, de fato, que à dúvida, nessas situações, seja atribuída uma natureza diferente daquela em que se duvida apenas da verdade ou da falsidade de proposições descritivas; trata-se, nessas situações, de colocar em dúvida algo que parece carregar a certeza da necessidade: duvida-se do que é o objeto, não de sua descrição — do *que*, não do *como*.

Creio que vale a pena acrescentar aqui mais duas palavras. É nesta etapa intermediária que o filósofo será qualificado, segundo Wittgenstein, de “selvagem” pelo homem do senso comum, ao levantar dúvidas a respeito das imagens bem estabelecidas — ou, então, de dogmático ou metafísico, pelo próprio Wittgenstein, ao procurar substituir imagens por outras imagens, talvez não habituais e mesmo estranhas, mas, finalmente, com sólidos fundamentos. Será selvagem, ao duvidar dos fundamentos de determinadas imagens, e será metafísico ao ter certeza a respeito dos fundamentos daquelas que propõe. São esses os casos do filósofo. Mas, há, ainda, os casos do herético e do louco, indivíduos assim qualificados porque, sem serem filósofos, também ousam duvidar da necessidade das imagens. Eis, então, nesta etapa intermediária, o campo por excelência da atividade terapêutica: para explorá-lo, Wittgenstein vai exercer sistemática e exaustivamente as dúvidas do selvagem, acirrando suas confusões até atingir um estado de *caos conceitual*. Sua finalidade é a cura do pensamento dogmático através da relativização das imagens, tanto aquelas propostas filosoficamente quanto as do senso comum quando recuperadas por algum filósofo — indicando, p. ex., que *heresia* e *loucura* são conceitos com suas próprias regras de uso, e não predicados cujos fundamentos definitivos justificassem, em certas situações, descartar ou simplesmente eliminar legítimas formas de vida. Nesta etapa intermediária, a dúvida é *terapeuticamente* pertinente: Wittgens-

tein mergulha no caos conceitual e aí sente-se à vontade, porque, selvagemmente, abandona até as imagens do senso comum, aplicando a dúvida e questionando tudo o que for apresentado como fundamento da significação. Seria também possível dizer que a dúvida é, nesta etapa intermediária, pertinente do ponto de vista *gramatical*, porque permite ressaltar a importância do *uso das palavras* na formação dos conceitos e, assim, substituí-lo ao fundamento definitivo. Mas, por outro lado, isso mostra que essa mesma dúvida *não* é pertinente no interior e, segundo as regras e as imagens, da *Weltbild* em que for exercida: o indivíduo será qualificado como herético ou louco, ou, no melhor dos casos, como selvagem de profissão, i.e., filósofo. Pelo contrário, como disse, exclusivamente a certeza *parece* ser aí pertinente. Ora, é com relação a esta etapa intermediária que devem ser interpretados, creio, a escolha e o desprezo que manifesta Wittgenstein por determinados valores éticos e culturais, e, conseqüentemente, também a expressão da dúvida que os acompanha.

Voltando, então, ao nosso ponto, penso estar claro que, ao desprezar determinados valores, exclusivamente civilizatórios, e manifestar sua preferência por outros valores, de natureza cultural, Wittgenstein não está exprimindo qualquer certeza metafísica a respeito de determinado conjunto de proposições gramaticais, i.e., de uma determinada *Weltbild*. Sua escolha exprime a opção por uma concepção de cultura que abriga, entre outras, a atividade filosófica entendida como terapia do pensamento: atitude de insatisfação e dúvida a respeito das formas de expressão e dos fundamentos dos valores em geral — independentemente dos resultados e do estilo que esta atividade possa vir a apresentar em cada autor. É nesse ponto que podemos, então — e finalmente —, encaminhar uma solução para o paradoxo em torno do qual gira o seu artigo. A escolha feita por Wittgenstein não se aplica às *formas de descrição*, mas à própria *definição* dos objetos; em outros termos, ele não despreza nem desvaloriza as formas de vida construídas a partir de certo *Weltbild*, de certo conjunto de proposições gramaticais, mas, sim, o próprio conjunto dessas propo-

sições e a “mitologia” que as envolve, quando, inadvertidamente, são generalizados de maneira dogmática. É no domínio das proposições gramaticais que se dá a escolha, não no das proposições descritivas. Não é porque não concordamos com a mitologia de base presente nas descrições fornecidas da natureza, p. ex., pelos povos estudados por Frazer, que estaremos legitimados, segundo Wittgenstein, a desvalorizar essas descrições e a valorizar apenas aquelas fornecidas pelo físico europeu: estas também comportam uma mitologia de base. Podemos discordar dos paradigmas de um *Weltbild*, não aceitar as definições dos objetos e, ainda assim, reconhecer a eficácia e importância das formas de vida construídas a partir dessas mesmas definições. Assim, também, com a psicanálise podemos discordar ou não aceitar a mitologia sobre a qual é construída, sem, por isso, deixar de reconhecer a riqueza do ponto de vista que ela inaugura ou sua importância na prática terapêutica. Critica-se, apenas, em todos os casos, a eventual pretensão de verdade a que almejam as mitologias, como se fossem o fundamento definitivo das proposições descritivas a partir delas construídas — estas, sim, verdadeiras ou falsas, embora apenas contingentes.

Ora, no caso do “americanismo”, não se trata simplesmente de não aceitar, mas de relegar ao desprezo as proposições gramaticais e, assim, o próprio ponto de vista que elas exprimem. Esse desprezo, contudo, também, não atinge o conjunto de proposições descritivas construído a partir desse particular ponto de vista. Isto significa que, propriamente, as formas de vida não são hierarquizadas ou mais ou menos valorizadas com o desprezo das proposições gramaticais, uma vez que estas últimas são apenas *preparações* para os efetivos jogos de linguagem. Como diz Wittgenstein, com as proposições gramaticais (da matemática), ainda não começamos a medir o tempo, a usar o relógio, mas, apenas, colocamo-nos de acordo para acertar os ponteiros. As formas de vida são as teorias, os sistemas de mensuração, os métodos de pesquisa, as técnicas de construção de artefatos etc.; ao desprezar o *Weltbild* que subjaz a uma determinada forma de vida, Witt-

genstein despreza as definições de objeto aí contidas, na medida em que tais definições têm conseqüências que ele julga nefastas para as próprias formas de vida: p. ex., abandono da reflexão em profundidade e sua substituição pela idéia de progresso por exclusivo acúmulo de resultados, abandono das formas de vida culturais e sua substituição por formas de vida exclusivamente civilizatórias. As formas de vida não são desvalorizadas pelo filósofo da gramática dos conceitos, nem poderiam ser, pois ele não escolhe nem julga a partir de qualquer pressuposto metafísico. Não há nenhum critério filosófico que permita desvalorizar os sistemas conceituais de tribos primitivas, nem o sistema da psicanálise assim como, tampouco, aquele que caracteriza o “americanismo”, ainda que possamos discordar e até desprezar as respectivas definições de objeto neles supostas. Uma coisa é desprezar pontos de vista e as proposições gramaticais que os exprimem — pelas conseqüências consideradas nefastas que podem acarretar sobre as formas de vida —, outra coisa seria desprezar, valorizar e hierarquizar as próprias formas de vida — o que Wittgenstein não poderia fazer, baseando-se em critérios *gramaticais*. Não seria filosoficamente pertinente criticar ou desprezar a gramática dos conceitos — i.e., das formas de vida —; mas é pertinente criticar, até desprezar, o uso dogmático das mitologias, ou das proposições gramaticais, ou, ainda, dos fundamentos *lingüísticos* que definem o que é o objeto, sua essência. Critica-se o esquecimento da natureza lingüística da essência e a conseqüente ilusão de sua natureza ontológica. Ao definir a essência, é dado o grito de largada para a construção dos conceitos e das proposições descritivas do objeto — o que é gramaticalmente legítimo —, assim também como para a construção de determinadas formas de vida, ou valores culturais, *em detrimento* de outros — o que pode ser *eticamente* desprezível.

Tentando, agora, ser menos prolixo, resumiria assim, e em outras palavras: pode-se apreciar, mas discordar, ou apenas discordar, e, até mesmo, desprezar certos conjuntos de proposições gramaticais; podemos apreciar mas discordar, como é o caso da

psicanálise, se a mitologia aí expressa corresponder a uma forma interessante e fecunda de teorizar os fatos; mas, deixamos de apreciar, e podemos até desprezar, o dogmatismo que daí poderá seguir-se, a saber, o de *reduzir* a forma de ver os fatos a serem descritos à definição de objeto fornecida pelas proposições gramaticais — i.e., reduzir ao próprio paradigma da teoria os fatos que ela se propõe a explicar; reduzir a forma de ver regulativa do sentido e constitutiva dos objetos àquela descritiva dos fatos, *como se* as primeiras fossem fundamentos *extralingüísticos* e *absolutos*. É por isso, certamente, que Wittgenstein critica tanto Freud, quanto Spengler, Helmholtz, a Gestalt e Goethe, mas não, é claro, pelo interesse e fecundidade dos novos pontos de vista que introduzem. Não é este o caso do “americanismo”, cujo próprio ponto de vista inaugurado é, aos olhos de Wittgenstein, desprezível. Qualquer teoria que se proponha a explicar fatos deve, segundo Wittgenstein, explicitar o aspecto a ser explicado e a ele aplicar o ponto de vista definido pela própria teoria, por seu paradigma, evitando submeter ou reduzir o primeiro ao segundo. O ponto de vista introduzido pelas proposições gramaticais pode ser fecundo, à condição de que seja testado sobre constructos teóricos públicos, ou objetos de comparação — assim como o são os próprios jogos de linguagem de que lança mão Wittgenstein, em seus usos terapêuticos — a serem explicitados, com a finalidade de evitar o reducionismo dogmático. Não é, pois, que os valores não façam parte do mundo mundano, por assim dizer, e estejam apenas no mundo sagrado, ou no caos (cf pp. 83 e 94); os valores são introduzidos pelos paradigmas e pelas proposições gramaticais, *através da linguagem* no mundo mundano e *lingüisticamente* caótico de nossas confusões conceituais. Wittgenstein *não valoriza nem hierarquiza*, simplesmente porque procura evitar o dogmatismo e não porque tenha sido imantado pelo alto ou mergulhado no caos pré-lingüístico. Há mais coisas que podem ser *ditas* após o *Tractatus*, por ex., os valores, através de sua encarnação em paradigmas e proposições gramaticais, sob a forma da necessidade. É uma *tarefa* da filosofia gramatical (entenda-se, um esforço ético

a ser realizado, aliás, como no *Tractatus*, a própria vida individual), e não o resultado da experiência do sagrado ou do caos ontológico, evitar o dogmatismo, a valorização e hierarquização de formas de vida, assim como a redução dos fatos aos paradigmas do objeto presentes nas teorias, nos *Weltbilder*. A saída de Wittgenstein, é, como disse, a criação de novas perspectivas, de objetos de comparação públicos, de jogos de linguagem, no caso da descrição filosófico-gramatical, de casos intermediários etc., para que se possa, sem dogmatismo, alcançar uma visão panorâmica dos fatos e das formas de vida, i.e., das diferentes perspectivas que os mesmos fatos comportam assim como das diversas explicações ou formas de significá-las. Freud, Spengler, Goethe, assim como o próprio Frege e Russell, entre outros, não fizeram isso e... tampouco Ludwig.

Há, então, dois aspectos a serem distinguidos e ressaltados. Em primeiro lugar, a crítica à função fundacional que se pretende atribuir a certos *Weltbilder* — passagem à *Weltanschauung*; é uma tarefa da terapia gramatical. Em segundo lugar, a escolha pessoal, mas também filosófica, de um determinado conjunto de proposições gramaticais que definem o que é o objeto, e discordância em relação a outro conjunto de tais proposições e até desprezo por ele. Neste caso, a discordância e o desprezo não atingem as proposições descritivas do objeto, i.e., as teorias, os conceitos, os sistemas de medida decorrentes — como também a preferência não exprime a certeza sobre fundamentos definitivos de outras proposições descritivas do objeto diferentemente definido.

Assim, a dúvida ética é, aqui, comandada pela dúvida filosófica: dúvida a respeito dos fundamentos das proposições gramaticais, a respeito dos valores. A escolha ética, por sua vez, é comandada pela concepção de filosofia proposta por Wittgenstein: desprezo por determinados *Weltbilder* por incentivarem o modo de ver o progresso como acúmulo de resultados e, ao mesmo tempo, por eliminarem o modo de vê-lo como aprofundamento e esclarecimento das mesmas questões. Fica, assim, segundo esta minha interpretação, explicado o conflito aparente entre o con-

teúdo proposicional e a força dos enunciados wittgensteinianos a respeito dos valores: é que os enunciados têm, como conteúdo, as formas de ver os valores, que as proposições gramaticais inauguram e não as proposições descritivas subsequentes. Aproveito, então, para desenvolver um pouco minha interpretação, levando sempre em conta a indissociação entre crítica terapêutica ao fundacionismo e escolha filosófica pessoal.

Primeiro passo: o filósofo terapeuta conhece as duas faces das imagens. Por um lado, seu poder negativo sobre o pensamento. Partindo de proposições gramaticais, p. ex., a respeito da diferença entre estados psicológicos emotivos e sensoriais, entre o amor e a sensação de dor nos dentes, ou de proposições gramaticais a respeito de operações aritméticas, de que $2 + 2 = 4$ etc., a dieta unilateral à que submetemos as expressões de nossa linguagem conduz o pensamento a interpretar as expressões gramaticais sob a forma de imagens. O amor é uma emoção, um movimento íntimo da alma; é, portanto, um estado psicológico mais profundo do que as sensações distribuídas pelas diferentes regiões de nosso corpo, assim como a oposição entre o branco e o preto corresponde a uma necessidade da geometria das cores, a qual ao pensamento, basta reconhecer, assim como, também, as operações aritméticas e matemáticas em geral que independem de sua aplicação efetiva, podendo ser realizadas virtualmente por uma fórmula algébrica. Partindo de legítimas, irrecusáveis e metafisicamente inócuas proposições gramaticais, construímos explicações para fundamentar e solucionar as dificuldades que surgem quando ousamos duvidar e interrogar tais proposições; apresentamos, então, segundo Wittgenstein, soluções dogmáticas, castelos de cartas como fundamento dos conceitos. Por outro lado, todavia, essas mesmas imagens possuem uma importância muito grande para as formas de vida: por ex., é importante pensarmos e agirmos considerando o amor uma emoção profunda e íntima, que deve ser respeitada e admirada de maneira muito diferente do respeito e admiração que se deve ter com relação às sensações de dor no corpo. Essa idéia é tão importante que, em torno dela, cons-

truímos sistemas éticos, estéticos e religiosos. E o mesmo ocorre com as imagens sobre a geometria das cores e sobre a forma lógica que preside as entidades e operações matemáticas. O filósofo terapeuta também conhece essa face positiva e tão importante das imagens. O que fazer, então, com elas? Pergunta mais embaraçante ainda: como situar-se em frente das imagens, quando se trata de fazer a escolha de um determinado *Weltbild* e o respectivo conjunto de imagens a ele atrelado? Duvidando, como escolher entre imagens tão ambíguas?

Segundo passo: o filósofo terapeuta descreve o uso que é feito das imagens. Não se trata de eliminar imagens através da terapia — uma vez que são importantes em nossas formas de vida —, mas, apenas, de relativizá-las; e isto é feito quando o filósofo terapeuta descreve o uso que está sendo feito de cada imagem. No caso do próprio Wittgenstein que, ao escolher um determinado *Weltbild*, descreve o uso que faz das respectivas imagens, as quais, terapeuticamente, se dispõe a assumir: é *assim* que Wittgenstein se propõe a *ver como* os valores éticos. Como consequência do processo terapêutico, a escolha pessoal de Wittgenstein deverá exprimir sua escolha de determinados usos de imagens, usos que, ao descrever, também qualifica e julga: desprezo pelo uso metafísico e apresentação das consequências julgadas nefastas para as formas de vida; assim, certas imagens que, ao serem exploradas pela ciência ou pela filosofia, poderiam levar ao dogmatismo, podem ser convenientemente exploradas pela literatura, artes plásticas e música, ou vice-versa — imagens, p. ex., tais como as citadas acima. Tudo isto será feito com a única certeza de que as próprias razões apresentadas têm um fim, são sem fundamentos definitivos. Essas razões corresponderão, em grande parte, ao uso do conceito de *filosofia* por Wittgenstein, com todas as consequências para os conceitos de *arte, religião, literatura, ciência* etc., e para a concepção das relações entre as respectivas formas de vida. Eis uma proposta, não um fundamento; sem melhores razões para sermos convencidos, podemos deixar-nos persuadir pela argumentação de Wittgenstein, aceitar, por um ato de vontade, mudar nossa

maneira de ver — i.e., se for o caso de vermos outras figuras éticas e culturais além das que ele sugere.

Apresentada minha interpretação, posso dar um passo além: a solução da “imantação pelo alto”, através do jogo de linguagem para a expressão dos conteúdos da fé, além do que já sugeri anteriormente, tende a *excluir* a expressão da dúvida! Nada de menos “terapêutico”, parece. Ao discorrer sobre a fé, advinda da redenção pessoal, assim como ao discorrer sobre a experiência divina, Wittgenstein ainda está, a meu ver, descrevendo o uso de *palavras e expressões* visando a esclarecer o sentido dos *conceitos* e não apresentando um conjunto de teses nem de descrições a respeito de conteúdos ou de experiências pessoais, sejam elas do sagrado ou do caos pré-lingüístico. Neste ponto, Bento, você protestará indignado: “mas Wittgenstein não se limita a meramente discorrer sobre palavras, a descrever empiricamente seus usos! Sua filosofia não é tão vazia, como você está a afirmar! Você não entendeu nada, seu positivista analítico!”

Na verdade, caro Bento, sua suposta indignação me dá a oportunidade para comentar a aproximação proposta, em seu outro artigo, entre *Weltbild* e *plan d'immanence*. Todo *bavardage* precedente vai permitir-me, agora, comentar sucintamente alguns temas a respeito de sua interpretação de Wittgenstein.

Não sei se sou um positivista analítico, mas sei que teria a mesma inspiração que você teve, fosse eu um bom leitor de Deleuze, ao procurar *esclarecer* os conceitos filosóficos de *caos, plano de imanência* e suas relações, através dos conceitos wittgensteinianos de *regra* ou *sistema de regras*. De fato, os primeiros parecem-me um tanto obscuros, exigindo um enorme campo metafórico em seu auxílio, enquanto que os segundos, apesar de vagos, comportando, igualmente, o auxílio de metáforas para seu esclarecimento, são muito mais *esclarecedores*. Atribuo essa diferença ao fato de que os conceitos de Wittgenstein são sempre passíveis de uma explicitação operatória, ou, se você preferir, de uma manipulação e aplicação simbólicas explícitas; assim sendo, tornam-se conceitos filosóficos esclarecedores de situações obscuras.

É por isso, creio, que você procurou inspiração em Wittgenstein, para desobscurecer Deleuze (talvez você seja, também, um positivista analítico!). Penso que seu artigo consegue essa proeza — e, ao fazer isso, mostra, pelo menos para mim, que Wittgenstein é bem mais interessante. Mas, vamos aos pontos sobre os quais não concordo, em sua interpretação de Wittgenstein.

Gostaria de retomar aquela distinção, talvez, muito sutil, mas que tem consequências importantes para a melhor caracterização do conceito de *Weltbild*, comparativamente ao de *plano de imanência*. É o seguinte: todo jogo de linguagem comporta, *grosso modo*, dois níveis proposicionais, ou, se você preferir, dois níveis de uso das palavras, a saber, e como você próprio diz, o das proposições bipolares e o das polares — ou, na minha terminologia, das proposições descritivas, verdadeiras ou falsas, e das proposições gramaticais. Ora, esses dois níveis exercem funções diferentes: o gramatical é condição para o descritivo, enquanto este último é o meio de cultivo dos conceitos e das descrições de fatos. O primeiro, é aquele que Wittgenstein indica como exprimindo um *Weltbild* e definindo, como você ressalta, um “estilo de vida” (p. 18). Está claro que não há jogo de linguagem sem o nível gramatical, sem um *Weltbild*, da mesma maneira que todo *Weltbild* desencadeia um jogo de linguagem propriamente dito, i.e., as descrições e os conceitos. Há, pois, uma relação de condicionamento do segundo pelo primeiro nível, de tal maneira que não haveria descrições nem conceitos sem normas gramaticais de base — regulativas do sentido e constitutivas do objeto, como salientei anteriormente — e, reciprocamente, sem aqueles, as proposições gramaticais permaneceriam vazias, como axiomas à procura de uma mecânica ausente, i.e., sem qualquer uso, puros conteúdos de pensamento visados pela contemplação filosófica que coloca a linguagem em férias. Essa distinção é sutil, como disse, uma vez que, segundo Wittgenstein, as proposições gramaticais estão em constante transformação, podendo tornar-se gramaticais proposições até então descritivas e vice-versa. Todavia, há uma relação clara de condicionamento entre os níveis, uma vez que são diferentes

os usos que fazemos das proposições: um uso *a priori* que condiciona o uso *a posteriori*, o necessário condicionando o contingente.

Concordo com você que seria possível avançar uma analogia funcional entre os *Weltbilder* e os planos de imanência: são instrumentos que imprimem uma primeira organização no “caos” — organização que será, posteriormente, melhor trabalhada pelos conceitos e proposições descritivas. Não vejo, todavia, como traçar uma analogia entre os *processos* de pensamento para construir as proposições gramaticais, tal como os apresenta Deleuze — “pathologiques, ésotériques, d’ivresse ou d’excès” — e a “experiência” do caos, segundo Wittgenstein, usando, para isso, a situação da loucura, como você sugere. Veja bem, não afirmo que Wittgenstein devesse discordar a respeito de que sejam esses os processos do pensamento que conduzem às proposições gramaticais; mas, apenas, que ele nada teria a dizer, *gramaticalmente*, a respeito, pois isto corresponderia a uma descrição *empírica*. O que pretendo afirmar é que a “experiência do caos”, segundo Wittgenstein, não me parece corresponder a tais processos, nem à situação em que se possa aplicar o conceito de *loucura*. Se for assim, como pretendo, então não vejo qualquer analogia entre *Weltbild*, enquanto plano de imanência, e caos — este ligado a processos empíricos como o da loucura ou “cegueira para as regras”.

De fato, a loucura, em sua oposição ao erro e à ilusão, corresponde a uma situação em que não se é guiado por regras — porque o indivíduo é cego para qualquer regra — ou em que não se parece ser guiado por regras — porque o indivíduo, sem ser cego para regras, ousa duvidar das proposições gramaticais. Como disse anteriormente, nesse segundo caso, o indivíduo é considerado um quase-louco, a saber, um “selvagem” — um filósofo, segundo Wittgenstein. Assim, o conceito de *loucura* é definido por uma condição patológica: *incapacidade* para aprender regras, assim como o daltônico, para ver certas cores. Mas, pergunto-me, será esta a “experiência do caos” em que o filósofo-selvagem mergulha e onde se sente à vontade? Será que a dúvida filosófica, que torna selvagem o indivíduo, coincide com a incapacidade para aprender e,

consequentemente, para seguir regras? Cá com os meus botões, acho que, neste caso, não haveria filósofo, mas, simplesmente, um “louco”, i.e., um indivíduo *incapaz* de duvidar e, *a fortiori*, de duvidar *também* das proposições gramaticais, dos *Weltbilder*, por oposição ao filósofo da gramática que, enquanto “selvagem”, exerceria sistematicamente essa capacidade *até* sobre as proposições gramaticais. Mas, o que poderia ser o caos para esse filósofo?

Creio, como disse anteriormente, que seriam aquelas situações em que o filósofo duvida sistematicamente das proposições descritivas e prossegue duvidando ainda das proposições gramaticais de que passa a lançar mão para obter a solução das dificuldades levantadas por suas dúvidas reiteradas. As dificuldades e contradições surgem no interior dos sistemas conceituais, entre suas proposições descritivas, e as soluções, uma vez não encontradas nesse nível proposicional, são remetidas ao nível condicionante das proposições gramaticais — onde, contudo, o filósofo da gramática continua duvidando. Eis o caos, onde se sente à vontade — tal como... um bom selvagem. Mas, veja bem, o caos se instala no interior mesmo dos *Weltbilder*, e é, talvez, por isso que o filósofo se sente tão à vontade, pois é aí que se deveriam encontrar os fundamentos, mas não se encontram. Sente-se à vontade porque percebe, então, que o caos é meramente *lingüístico*. Desfaz-se a ilusão de um caos ontológico e a saúde do pensamento é recobrada.

Em outros termos, a visão clara do caos lingüístico ou conceitual é o princípio da cura para a ilusão da existência de um caos extralingüístico, ou de contradições insolúveis, ou de dificuldades com o caráter de profundidade, as quais, segundo Wittgenstein, caracterizam a filosofia. Ora, se o caos conceitual é instalado, pelo filósofo da gramática, também no interior dos *Weltbilder*, então esses não são comparáveis ao plano de imanência de Deleuze — se eu entendi bem —, uma vez que, com esse plano, estaria suspenso, ainda que pontual e provisoriamente, o processo caótico e caotizante. A analogia não me parece pertinente porque o caos, para Wittgenstein, é de natureza lingüística, diz respeito à

aplicação dos conceitos, seus usos, não aos conteúdos extralingüísticos a que se pretende aplicá-los — tal como, por ex., o caos deleuzeano, que parece ser, assim, de outra natureza.

Por outro lado, todavia, se fizermos uma leitura deleuzeana de Wittgenstein, creio ser razoável pensar que os *Weltbilder* corresponderiam a uma primeira interrupção pontual no caos ontológico. Mas, precisamente, o que não me deixa à vontade nessa interpretação do caos é isso: o que fazer com ele? Se não consigo esclarecê-lo melhor, senão através de intuições metafóricas, se não consigo, consequentemente, criar conceitos filosóficos que eu possa explicitar operacionalmente — tal como o de *plano de imanência* —, parece que não consigo sair daquelas intuições. Pelo contrário, as metáforas de Wittgenstein são operacionalizáveis: p. ex., a *Weltbild* corresponde a um conjunto bastante preciso de proposições, a saber, aquelas que comportam algum grau de uso *a priori*, algum grau de necessidade; e isso pode ser analisado em detalhes, tanto nas matemáticas, na lógica, na física, na psicologia, como na vida cotidiana: são os axiomas das ciências, as verdades do senso comum. Outro exemplo, os jogos de linguagem correspondem a situações de trabalho simbólico, fixadas em um de seus aspectos, aquele que se quer submeter a comparações, podendo, então, ser particularizadas e analisadas tanto nas ciências quanto em situações cotidianas. Não se trata de simples intuições, mas de conceitos cujas aplicações são explicitáveis a cada caso. Podemos ter a intuição de um caos ontológico, mas com o caos lingüístico sabemos como *operar*, dar exemplos precisos, manipulá-lo, explorá-lo, e, até, escapar dele sem cair em novo solo originário — e isso, parece, não podemos fazer com o outro caos. Então, segundo Bento, os *Weltbilder* corresponderiam a uma primeira interrupção pontual no caos ontológico, momento de instauração filosófica, mas, não, segundo Wittgenstein, no caos conceitual — muito embora, ainda segundo Wittgenstein, corresponderiam, igualmente, ao momento de instauração da reflexão filosófica sobre a gramática dos conceitos. Não estou certo de que a analogia seja pertinente, embora reconheça que ela permite es-

clarecer e, quiçá, até tornar operatória a intuição deleuzeana de um plano de imanência como corte em um caos pré-predicativo e caotizante.

Embarcando, agora, com você: as proposições gramaticais dos *Weltbilder* exprimem, de fato, como diz, uma prática construtiva — simbólica — que “dá um mínimo de consistência ao caos” — que eu qualificaria de ontológico, por contraste ao caos conceitual ou gramatical. Ora, poderíamos até, ou, mesmo, deveríamos esmiuçar os detalhes dessa prática simbólica — como Wittgenstein fez ao menos parcialmente, p. ex., ao descrever jogos de linguagem primários, como o da nomeação — para melhor compreender sua consistência. Seríamos, então, conduzidos a uma teoria filosófica da representação simbólica que se proporia a responder questões como “que é pensar?”, “que significa orientar-se no pensamento?”, i.e., seríamos conduzidos a algo que Wittgenstein jamais faria — pois sua concepção de filosofia é exclusivamente terapêutica: neste caso preciso, diante dessas mesmas questões, limita-se a descrever a gramática do conceito *pensamento*, i.e., os usos da palavra “pensar”. Talvez Wittgenstein pudesse admitir aquelas práticas simbólicas elementares — ou processos patológicos, de embriaguez etc., segundo Deleuze — que organizam a experiência, dando um mínimo de consistência ao caos, como correspondendo a um particular uso da palavra “pensar”; apenas não seria o uso mais fundamental, aquele que estaria captando, finalmente, a essência do pensar, daquele pensar que inaugura uma fresta de ordem no caos ontológico. Parafraseando terapêuticamente o estagirita, diria que o *pensar* se diz em vários sentidos, e, em nenhum deles, o mais fundamental, pois este é uma ilusão gramatical. Ou ainda, parafraseando o próprio Wittgenstein: as nuvens filosóficas que envolvem o pensar inaugural são dissolvidas por uma gota de gramática da palavra “pensar”.

Vamos, agora, ao outro ponto, aliás o mesmo que do artigo sobre os valores: a escolha entre diferentes *Weltbilder*. Como já comentei esse tema — talvez longamente demais — posso ser, agora, mais breve. Você pergunta se “haveria um *Weltbild* me-

lhor que os demais”, e responde, justamente, que não. Mas, essa resposta e, em certa medida, a própria pergunta estão formuladas no espírito deleuzeano: existe um determinado *Weltbild* que seja mais fundamental? Ora, seria possível apresentar, agora no espírito wittgensteiniano da terapia pela gramática, a pergunta que você formula: é possível escolher, julgando, mas sem valorizar e nem hierarquizar as formas de vida? E a resposta, como disse, parece-me ser positiva. Volto a esse mesmo ponto porque, nesse artigo, você retoma um fio condutor para interpretar o paradoxo, diferente daquele da “imantação pelo alto”, fio condutor que se torna mais claro à luz da discussão precedente. E este, parece-me, é o bom caminho, pelo menos é aquele que sustenta minha longuíssima argumentação anterior. É possível escolher terapêuticamente, i.e., duvidando, e julgar entre diferentes *Weltbilder* sem valorizar nem hierarquizar as formas de vida, quando se considera a *capacidade expressiva* de seus paradigmas e proposições gramaticais, a fecundidade das perspectivas que introduzem, novas formas de ver os fatos, novos usos, a concentração de sua visão em certos *points brûlants*. É esta idéia que você evoca através do exemplo em que Wittgenstein compara o gênio e o homem comum: a diferença está, apenas, na concentração mais ou menos intensa e orientada do olhar. As formas de vida não estão na origem da situação apocalíptica presente; são, pelo contrário, o resultado de uma “visão apocalíptica do mundo”, de um determinado modo de ver os objetos e os valores. É até louvável que tenham surgido e se tenham estabelecido no interior de uma tal situação. Não há porque desvalorizá-las *gramaticalmente*; mas, deve-se desvalorizar e desprezar *eticamente* a visão apocalíptica inaugurada a partir de certos *Weltbilder*. É aqui que a prática terapêutica cumpre sua função ética: tentar persuadir o pensamento do interlocutor/leitor (ideal ou não) a mudar sua maneira de ver, realizar a terapia de sua *Weltanschauung*.

Como consequência do anterior, há outro ponto que gostaria de frisar, apenas de passagem, na parte final de seu artigo: as relações que, para Wittgenstein, há entre a atividade filosófica e

seus efeitos ético-políticos. Está claro que, em Deleuze, é bem mais acentuado o engajamento político do filósofo. Em Wittgenstein, todavia, há, também reflexos daquela atividade sobre as formas de sociabilidade — ou formas de vida —, reflexos, embora mais tênues, mas nem por isso menos profundos ou menos interessantes, como você bem o acentua. Parece-me, entretanto, que o foco não está devidamente centrado sobre o *point brûlant*, e isso devido à mediação do professor Wright a que você recorre. Apesar do respeito que tenho pela autoridade do discípulo e amigo próximo de Wittgenstein — sem contar, é claro, com a importância de sua própria obra sobre a lógica deôntica —, ousou não concordar com a interpretação que ele propõe, e que você assume, da origem dos problemas filosóficos enquanto sintomas de doenças do pensamento, segundo Wittgenstein.

Segundo o professor Wright, os problemas filosóficos são sintomas do mau uso da linguagem incidindo sobre o pensamento; mas, qual a origem do mau uso da linguagem, senão, segundo ele, algo como um câncer, que deve existir na própria forma de vida? Assim, prossegue você — uma vez assumida esta interpretação —, a atividade filosófica, segundo Wittgenstein, deverá travar “um combate contra as formas de sociabilidade que estão na base desses fundacionalismos ou que estes exprimem de maneira sublime ou sublimada” — entendendo-se, portanto, que a atitude que conduz ao fundacionalismo corresponde ao tal câncer imanente a certas formas de vida. As formas de sociabilidade seriam, conseqüentemente, em Wittgenstein, o alvo da terapia pela gramática, assim como são, para Deleuze, o alvo de sua crítica filosófica através do uso da categoria da diferença. Como você já deve ter percebido, eis o ponto em que tenho dificuldades: focalizar as próprias formas de vida como o alvo, o *point brûlant*, do combate filosófico através da descrição gramatical.

De fato, se o alvo fosse esse, então o desprezo de Wittgenstein por determinados valores civilizatórios e sua preferência por outros, culturais, seria, manifestamente, uma valorização e hierarquização de formas de vida. Mas, como você próprio salienta, as

formas de vida são, segundo Wittgenstein, igualmente ricas e autênticas — quando, é claro, não forem impostas artificialmente aos indivíduos, independentemente dos “fatos gerais da natureza” com os quais convivemos; o “câncer” não é inerente às formas de vida, ainda que elas possam ser uma benigna conseqüência sua; uma forma de vida portadora de tal doença, certamente, não sobreviveria e, talvez, nem chegasse a estabelecer-se. Formas de vida sadias podem estar cercadas pela doença, assim como o pensamento sadio está cercado pela loucura e a clareza dos conceitos pelo caos da linguagem.

Desta vez, Bento, confesso que exagerei! Paro por aqui.

PS.:

Uma vez que retomei o texto para corrigir os erros, sou perigosamente tentado a prosseguir — mas, não tema, deixo-me persuadir a ser mais do que breve.

Onde, então, situar a doença do pensamento, segundo Wittgenstein? — Ou melhor, se o *dogmatismo* da *Weltanschauung* não está nem na *Lebensform* e nem no *Weltbild*, onde estará? Parece-me que esse dogmatismo é um *processo* desencadeado pela *atribuição* de necessidade — qualquer que seja a causa empírica desse ato ou sua motivação. Isso não implica, entretanto, que toda atribuição de necessidade desencadeie o mesmo processo. Onde situar, então, e como caracterizar a forma particular de uma tal atribuição que conduz ao dogmatismo? Wittgenstein nos responde: quando esquecemos, ou deixamos de perceber aquilo que nós próprios fazemos com as palavras. Nesses casos, somos iludidos pela imagem da *referência* das palavras — o modelo agostiniano da linguagem — seguindo-se, daí, todas as conseqüências que, p. ex., as *Philosophische Untersuchungen* exploram. Ora, esse mesmo processo ocorre, ocorreu e ocorrerá, qualquer que seja a forma de vida ou sociabilidade, ainda que sejam outras as imagens a respeito do funcionamento das palavras. Por quê?

Fui persuadido a ser mais do que breve. Cumpro.

A Anna Lia Amaral de Almeida Prado,
Soror et magistra

“J’ai une impuissance à prouver, invincible à tout dogmatisme. J’ai une idée de la vérité, invincible à tout pyrrhonisme.”

(Blaise Pascal)

I

Talvez possamos dizer que o combate ao relativismo atravessa toda a história da filosofia. Pelo menos em dois momentos cruciais dessa história esse combate é essencial. Penso no século IV a.C. (com a formação da filosofia grega clássica) e na viragem do século XIX ao XX (com diversas tentativas de devolver à filosofia seu *fundamentum absolutum*). Nos dois casos, a filosofia parece atribuir-se a mesma tarefa crítica e positiva: desmontar o relativismo que põe em xeque a universalidade do conhecimento racional, para tornar possível a instituição da filosofia como *strenge Wissenschaft*.

Na série Sócrates-Platão-Aristóteles é o contraponto ao relativismo epistemológico (e ao “niilismo” ontológico a ele associado — pensemos em Górgias), tal como exposto pela sofística, que leva da teoria do conceito e da distinção entre retórica e dia-

* “O relativismo como contraponto” foi palestra apresentada no Encontro Internacional “O Relativismo enquanto Visão do Mundo”, promovido dentro do ciclo de eventos “Banco Nacional de Idéias”, em 1994, e publicada em livro de mesmo nome por Antonio Cícero e Waly Salomão (orgs.), Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1994, pp. 71-94. Os comentários de Sérgio Cardoso e Paulo Eduardo Arantes correspondem às intervenções que fizeram na ocasião e foram publicados no mesmo volume, pp. 95-134, e aqui reaparecem, revistos e ampliados.

lética até à instituição da analítica ou da lógica. Com Aristóteles, a *logologia* aparentemente suicida da sofística é substituída por uma articulação entre lógica e ontologia que garante, ao mesmo tempo, necessidade e universalidade do conhecimento racional, de um lado, e autonomia do objeto do conhecimento (do Ser) ou *realismo*, de outro lado. Universalismo (ou absolutismo) opõe-se a relativismo, assim como objetivismo a subjetivismo. Da mesma maneira, na viragem do séc. XIX ao XX, filósofos como E. Husserl, H. Bergson e B. Russell, cada um à sua maneira, retomam a luta contra diversas formas de relativismo (contra o *psicologismo*, cego para as exigências da fundamentação da lógica, e contra uma epistemologia meio kantiana, meio positivista, que proíbe nosso acesso às coisas em si ou ao absoluto). À diferença da empresa da filosofia grega clássica — é preciso acrescentar —, essas três iniciativas não mais culminam numa simples restauração do objetivismo ou do realismo clássicos — vencer o subjetivismo implícito no relativismo significa, aqui também, abandonar a ontologia realista, *ultrapassar* a alternativa entre subjetivismo e objetivismo, entre idealismo e realismo.

Mas essa grande ambição fundacionista não haveria de resistir ao longo de nosso século. De fato, em todas as tendências da filosofia europeia, filosofia analítica, fenomenologia (e é preciso acrescentar aqui o neokantismo), ou seja Russell, Husserl e a Escola de Marburgo, cada um à sua maneira, e reportando-se diferencialmente à tradição do racionalismo (Platão, Descartes, Leibniz e Kant), identificam a Razão ao absoluto, projetando para a noite da Irração ou do não-sentido o domínio do empírico, do natural, do psicológico e do histórico. E, no entanto, em cada uma dessas tradições, na década de 20, parece esboçar-se um movimento que leva a um alargamento da idéia de razão, acompanhado de uma atenção crescente pelas formas pré-epistêmicas ou pré-predicativas da consciência ou pelas raízes pré-lógicas do conhecimento e da linguagem. Algo como a busca de um *logos estético* (para empregar a expressão de Merleau-Ponty), ou a exploração do *Lebenswelt* de Heidegger ou ainda a fenomenologia da *expres-*

são de E. Cassirer. Ou algo como a busca de um *logos prático* (para empregar a expressão de J. A. Giannotti) implícito nas noções de *Sprachspiel* e *Lebensform* do segundo Wittgenstein. Com esse movimento é o fundacionismo e o seu absolutismo que entram em eclipse. Heidegger reitera o trocadilho hegeliano: *Zu Grund gehen* (ir em busca do fundamento) é equivalente a cair no *Abgrund*, abismar-se no sem fundo; Wittgenstein afirma que quando atingimos o *rock botton* (*la pierre et l'argile* sólidas, sobre as quais Descartes queria erigir o edifício da ciência), só atingimos o pântano fluido de convenções perfeitamente contingentes (ou descobrimos que é o edifício que sustenta seu alicerce); Cassirer transforma sua teoria da ciência numa filosofia da cultura ou das *formas simbólicas*, que compreende, num só ato de reflexão, mito, arte e ciência. Ao que poderíamos acrescentar os efeitos relativizadores da reflexão sobre a história da ciência (as famosas “revoluções científicas” e a distinção entre “ciência normal” e “ciência revolucionária”).

Ao que parece, portanto, a batalha do absolutismo não se encerrou e o relativismo parece permanecer vivo e à espreita da menor brecha na armadura do fundacionalismo. Talvez seja nesse sentido que Ernst Gellner afirma que o relativismo é um “espectro que assombra o pensamento humano”.

II

Como explicar essa imortalidade do relativismo, se ele é o que dele dizem os manuais? Não é verdade que o relativismo (como o ceticismo) é uma teoria suicida? Ao afirmar que a verdade de toda teoria é relativa ao sujeito (individual ou coletivo) que a enuncia, o relativismo não arruína sua própria pretensão de verdade, alinhando-se com as teorias que relativiza?

Essa refutação, como observa Rorty, é demasiado fácil. Ou seria fácil, caso houvesse relativistas nesse sentido, i.e., quem afirmasse que “qualquer crença sobre certo assunto é tão boa como

qualquer outra”.¹³⁷ Se *ninguém* é relativista *nesse sentido*, para que possamos determinar um sentido positivo mínimo para o relativismo (como atitude filosófica possível ou sustentável), é preciso que fixemos nosso olhar em *alguém* historicamente dado — e certamente o melhor candidato é o próprio Protágoras, o herói fundador da tradição do relativismo.

Não se trata para nós de fazer filologia ou história da filosofia (o que está fora de nosso alcance), mas de recorrer aos historiadores da filosofia, para verificar a possível consistência de uma filosofia relativista. Mais precisamente, recorrer a dois livros para tentar apreender o sentido do relativismo protagórico.¹³⁸

A proposição de Protágoras enuncia: “O homem é a medida de todas as coisas — das que são enquanto são; das que não são enquanto não são”. Noutras palavras, se algo aparece para mim tal ou qual, será tal ou qual. Se o vento parece frio para mim, que estou com febre, *será* frio, mesmo se parecer quente para você, caso em que *será* quente.¹³⁹ Proposição escandalosa — que recebe refutação idêntica de Demócrito e de Platão. O pecado da proposição é que ela envolve uma *peritropé* (literalmente, revolução dos astros, aqui, o movimento da proposição que se volta sobre si mesma e se anula). Sextus Empiricus resume o argumento:

“Ninguém pode dizer que toda *phantasia* é verdadeira, por causa da *peritropé*, como Demócrito e Platão nos ensinaram em seu ataque a Protágoras; pois se toda *phantasia* é verdadeira, mesmo a proposição segundo a qual nem toda *phantasia* é verdadeira, sendo

¹³⁷ R. Rorty, *Consequences of pragmatism*, Univ. Minnesota Press, 1982, p. 167.

¹³⁸ *The presocratic philosophers*, de Jonathan Barnes, Londres, Routledge & Kegan Paul, 2ª ed. revista, 1982; e *The sophists*, de W. K. C. Guthrie, Cambridge Univ. Press, 1971, trad. francesa, Paris, Payot, 1976.

¹³⁹ Como no título da peça de Pirandello: *Così è (si vi pare)*.

ela própria objeto de *phantasia*, será verdadeira, donde resulta falso que toda *phantasia* é verdadeira.”¹⁴⁰

O interesse da análise que Barnes faz da proposição de Protágoras reside em sua tentativa de subtrair — usando os recursos da moderna análise lógica — aquela proposição ao alcance do argumento democriteano-platônico, liberando-o da aparência de *peritropé*. Sua tese é que a proposição não apenas não é autodestrutiva, mas abre campo para “uma epistemologia sistemática e sofisticada, e representa em parte uma contribuição, original e não desinteressante, para a filosofia”.

Uma via fácil para absolver a proposição da acusação de contradição, seria insistir na dimensão “fenomenológica” ou pré-predicativa do *phaínetai* (parece, digamos, aos meus olhos), por oposição do *dokei* (parece, no sentido de “estou inclinado a julgar que...”). Mas esse caminho é descartado por Barnes que quer conservar o sentido *judicativo* da proposição de Protágoras. E é assim que Barnes reformula a proposição nos seguintes termos:

“Para qualquer homem, x, e objeto, O, se x julga que O é F, então O é F, e se x julga que O não é F, então O não é F.”

Uma vez assim fixado o sentido da proposição, Barnes faz intervir a teoria protagórica segundo a qual, a propósito de cada tópico, existem dois argumentos opostos e esses argumentos são equipolentes. Se os dois argumentos têm força desigual, a arte do sofista consiste justamente em tornar mais forte o argumento mais fraco. Ou seja: “Para qualquer objeto O e o predicado aparentemente objetivo F, qualquer razão para julgar que O é F pode ser

¹⁴⁰ *Apud* Barnes, *op. cit.*, p. 543. Sublinhemos que, na linguagem da filosofia grega, a palavra *phantasia* corresponde ao que chamaríamos de *representação*.

contrabalançada por uma razão igualmente forte para julgar que O não é F". Não se trata de contrariar o princípio de contradição, mas, talvez, de sugerir que a simples *lógica* não é suficiente para dirimir as *quaestiones disputatae*. E "dizer que a contradição é impossível não é afirmar que a proposição e sua contraditória podem ambas ser verdadeiras ao mesmo tempo; é asseverar a tese muito distinta de que você não pode contradizer-me".¹⁴¹ Assim traduzida, a proposição perde algo de seu aspecto escandaloso. Basta pensarmos na famosa "indestrutibilidade" das filosofias, sobre a qual tanto insistia a historiografia francesa "estrutural" da filosofia (Guérout e Goldschmidt). Afirmer que as filosofias são "mônadas" ou fortalezas argumentativamente invulneráveis é dizer que a lógica não é instrumento que nos permita falsificar alguma delas em proveito de uma filosofia privilegiada. É essa, pelo menos, a consequência que Oswaldo Porchat retira de sua reflexão sobre o "Conflito das filosofias".¹⁴² É bem a apologia de Protágoras, incluída no *Teeteto* de Platão, que serve de ponto de partida para a sua reflexão metafilosófica ou para a sua filosofia da história da filosofia. De um lado, a decisão de estudar as filosofias de maneira não *dogmática* (isto é, de interpretá-las *ad mentem auctoris*), respeitando a ordem instauradora de suas razões, de outro lado, o reconhecimento realista do *fato* da *dia-phonía*. O reconhecimento de que "os diferentes discursos filosóficos constroem-se segundo diferentes 'lógicas' que, em se constituindo, vão também instaurando; e assim as teses que engendram se tornam indissolúvelmente solidárias dos métodos que as produzem e fundamentam".¹⁴³ Poderíamos traduzir: "Para qualquer filósofo x (se interpretado *ad mentem auctoris*), e o objeto O (o mundo na sua totalidade), se x julga que O é F, então O é F; se julga que O não é F, então O não é F". Para esta metafilosofia

¹⁴¹ Barnes, *op. cit.*, p. 348.

¹⁴² Cf. *Vida comum e ceticismo*, São Paulo, Brasiliense, 1993, pp. 5-21.

¹⁴³ Oswaldo Porchat, *op. cit.*, p. 15.

(que dificilmente pode ser considerada *irracionalista*, tanto insiste na construção lógico-argumentativa das teorias), parece haver, como na sofística, privilégio da idéia de *produção* (*poíesis*) sobre a de *descoberta* (*alétheia*) da verdade. Estamos tão longe assim de Protágoras? Com Oswaldo Porchat, creio que não. Quem poderia, por exemplo, derrubar *positivamente* as muralhas do solipsismo, já que não há ninguém, nem qualquer aríete fora delas?

A tese torna-se mais forte se, à equipolência dos argumentos *pró* e *contra* juntarmos a teoria da "relatividade" ou a teoria do caráter cripto-subjetivo das proposições. Assim, "é uma verdade elementar que nem todo par de sentenças da forma 'O é F' e 'O não é F' exprime proposições contraditórias". Um exemplo "Os irmãos Marx são engraçados" e "Os irmãos Marx não são engraçados" podem ser consideradas equivalentes a "Os irmãos Marx me fazem rir" e "Os irmãos Marx não me fazem rir".¹⁴⁴ Proposições que obviamente não são contraditórias e que abrem campo para argumentos dos dois lados e à estratégia da *persuasão*.

Centrando a proposição do homem-medida dentro do triângulo definido pelas três teses da equipolência, da impossibilidade da contradição intersubjetiva e da cripto-subjetividade das proposições, estamos além do alcance da imputação de *peritropé*. Protágoras poderia retorquir, contra Demócrito e Platão, que: 1) a proposição do homem-medida não tem a forma "O é F", e sua negação não predica nada; 2) com a teoria da relatividade, muda o sentido de juízo verdadeiro; ele é verdadeiro *para...*; 3) na conclusão do argumento Demócrito-Platão ("A proposição é falsa"), o predicado "... é falsa" é cripto-subjetivo e deve ser traduzido por "H é falsa para S". Numa palavra: não há contradição lógica entre duas *deíxeis*.

Mas o que dá mais verossimilhança a esta nova apologia de Protágoras, é que ela torna mais compreensível os efeitos ético-políticos da proposição do homem-medida. Sem essa mínima po-

¹⁴⁴ Barnes, *op. cit.*, p. 549.

sitividade (ou com a idéia de que a proposição nos faz mergulhar no não-sentido), seria difícil explicar o fato de que a sofística assume, com seu primeiro herói, a primeira grande figura da *Aufklärung*. É certo que toda a filosofia pré-socrática é *aufgeklärte* de estilo — e Xenófanes já fazia uma forma de relativismo funcionar como arma contra a tradição e a mitologia. Contra a tradição, Homero e Hesíodo, diz o *Aufklärer*:

“Os mortais crêem [...] que os Deuses têm um nascimento, e roupas, vozes e corpo iguais aos seus (frag. 14). E os etíopes representam os seus Deuses platináceos e negros, e os trácios dizem que têm olhos azuis e os cabelos vermelhos (frag. 16). Mas se os bois, os cavalos e os leões tivessem mãos e com elas pudessem desenhar e realizar obras como os homens, os cavalos desenhariam figuras de Deuses semelhantes aos cavalos, e os bois aos bois, e formariam seus corpos à imitação do próprio (frag. 15)”.¹⁴⁵

Com Anaxágoras, a *Aufklärung* destrói a tradição da mitologia através do relativismo teológico. Movimento de clarificação retomado por Protágoras, que decide pelo agnosticismo em matéria de religião — nada podemos dizer sobre os deuses, nem o que são, nem se são ou não são. O agnosticismo teológico, de Protágoras, acompanhado da negação da *indiferença* ético-política, parece confirmar a interpretação compreensiva de Barnes. Sem um mínimo de positividade na epistemologia de Protágoras (ou se toda opinião equivalesse à contrária, de maneira absoluta ou em todos os casos), não haveria como esvaziar a mitologia, uma opinião entre outras, e fixar critérios para a ética e para a política.

Há, portanto, opiniões *melhores* do que outras, mesmo se

¹⁴⁵ Apud R. Mondolfo, *O pensamento antigo*, vol. I, São Paulo, Mestre Jou, 1971, p. 79.

não são mais *verdadeiras*. Guthrie esclarece esta distinção explicando o sentido sofístico da *sophía*. O *sophós* (sábio) é quem transforma o que parece ou é *mau* no que parece ou é *bom*. O alimento parece amargo para o doente: e essa opinião, a do doente, não é menos verdadeira do que a contrária, a do homem são. Mas o médico, que é sábio e conhece as regras da arte de curar, pode (*agindo*, de maneira alternativa, sobre a situação) fazer com que o alimento pareça (e *seja*) doce e apetecível. Da mesma maneira, o educador, o político ou o sofista usam as palavras como o médico, os remédios. Não substitui o erro pela verdade ou ignorância pelo saber — leva o discípulo a uma situação *melhor* ou mais *vantajosa*, *redescrivendo* a situação em que ele se encontra. Quando o homem se encontra em estado de carência, dor ou aflição (*ponerón*), ele o torna *são* de espírito dando-lhe pensamentos *sãos* (*khrestón*). Guthrie sublinha — como é oportuno — a continuidade do fio semântico tecido pela palavra *khrestós*: útil, eficaz, salutar, higiênico...

É particularmente esclarecedora a aproximação entre sofística e medicina: a diversidade irreduzível entre o *são* e o *doente* não é obstáculo a uma discriminação *pragmática*: é melhor a saúde do que a doença, a calma do que a aflição. E é essa discriminação que permite que, a despeito do relativismo epistemológico e antropológico, a sofística possa sugerir uma ética e uma política universalistas, para além do etnocentrismo que caracteriza tanto o pensamento tradicional como o pensamento clássico grego. Nesse sentido, a sofística parece antecipar o cosmopolitismo do pensamento helenístico e de sua versão latina. Como se Protágoras, estrangeiro que conheceu o exílio de Atenas, pudesse dizer, antecipando o exilado poeta latino: *Barbarus hic ego sum*. De fato, para o estrangeiro e o exilado, o lugar *externo* revela a relatividade do espaço e da cultura, bem como a amplitude do mundo. E, de fato, pertence à essência do relativismo essa técnica de “reconversão do olhar” (ou de distanciamento do olhar, como diria Lévi-Strauss) ou de “redescricao” que inverte os termos das oposições fixadas pela tradição.

Não é verdade, com efeito, que Sócrates considera necessário submeter-se à injusta lei da cidade, mesmo à custa de sua própria vida? O antitradicionalismo da sofística implica em marcar fortemente o hiato entre *nóminom* e *dikaion*, lei positiva e lei moral: a convenção social não mais recebe o suporte absoluto dos Deuses ou da razão que, mesmo no descarrilhamento da lei positiva, era sacralizada pelo *pólis-centrismo* de Sócrates e Platão. É claro que o reconhecimento do caráter local ou convencional da lei política, bem como a idéia do progresso das técnicas e das instituições humanas, não transformam Protágoras num “revolucionário”. Mas talvez se possa dizer que ele opõe, pela primeira vez, o *policentrismo* ao *pólis-centrismo*.

Progressismo reformista, talvez fosse essa a melhor etiqueta (com todo o anacronismo que implica) aplicável a Protágoras. As leis existentes têm substância racional, mesmo se, em sua positividade, contrariam a *dike*. Mesmo no caso da injustiça do *nómos*, o *nómos* sempre terá a vantagem de assegurar as forças centrípetas do corpo social. Numa palavra, toda transformação só será aceitável se a nova lei for aplicada por consentimento comum e processo constitucional. E é aqui que intervém a arte do *sophós* ou do sofista: é a ele que cabe convencer a *pólis* de que é melhor (mais saudável ou proveitoso para o corpo político) mudar as leis que lhe asseguram a existência.

Não estamos querendo aqui atribuir a Protágoras o papel de inspirador de uma crítica revolucionária da razão, da sociedade e da cultura, como Sloterdijk faz com Diógenes. Decididamente, Protágoras não pode encarar a aura, o *appeal* ou o charme indiscreto da “contracultura”, mesmo que seja subversivo à sua maneira, no contraponto ao racionalismo grego clássico. Nosso propósito era apenas mostrar o aspecto *positivo* do relativismo, com a ajuda dos historiadores da filosofia, opondo-o à caricatura que dele encontramos na melhor tradição do racionalismo.

Mas e hoje? Recentemente, Paulo Arantes perguntava: Que significa, hoje, ser *pirrônico*? Sloterdijk já perguntou: Que significa ser *cínico* neste fim de século? Minha pergunta é a seguinte:

De que nos serve a referência à sofística antiga, no debate contemporâneo sobre o relativismo? É preciso cuidado, para evitar os anacronismos. J. Barnes sublinha justamente o anacronismo e a pouca utilidade de etiquetas como *subjetivismo*, *idealismo* etc. Como Heidegger já protestava, no seu monumental *Nietzsche*, contra a interpretação literalmente moderna ou “humanista” da proposição do homem-medida.

Mas não poderíamos falar de *pragmatismo*? Para quem não tem antipatia pela sofística e já foi exposto à sedução do pensamento e da escrita de William James, a idéia pode não parecer insensata. Penso, aqui, num dos herdeiros (de William James, certamente, de Protágoras, talvez). Falo de Richard Rorty. Se pudermos mostrar a coincidência parcial, pelo menos, entre os pensamentos de Protágoras e de Rorty, teremos, pelo menos, mostrando alguma *atualidade* na velha sofística grega.

Tarefa que não parece difícil. Assim, por exemplo, já tivemos a oportunidade de apontar — através da discussão de um belo livro de inspiração rortiana¹⁴⁶ — a cumplicidade entre o neopragmatismo e a “retórica” no sentido antigo do termo. No fundo, a conjunção entre algum realismo ou a necessária modéstia intelectual (a filosofia não demonstra nada de maneira absoluta) e uma inegável vontade ética (nas palavras de McCloskey, o imperativo *be honest, be fair*, acoplado ao lema *rhetoric is good for you!*) redundam na decisão de que é necessário minimizar a *retórica da verdade*, incentivar uma mudança dessa retórica ou incentivar a *retórica da mudança*. Se não há verdade absoluta, se uma proposição *interessante* não é exatamente uma *picture* (ou um espelho, um mapa) de um estado de coisas, por que não valorizá-la, se ela pode mudar nossa visão das coisas, *redescoberto-as*, e abrindo o espaço para uma nova forma de vida, talvez melhor porque mais democrática?

¹⁴⁶ Cf. McCloskey, Donald N., *The rhetoric of Economics*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1985.

A arte da *re-descrição* é a arte essencial do sofista. Vejamos um exemplo da retórica judicial (deixando de lado a política e a epidictica). Alguém é acusado de ter surrado alguém e tudo indica que isso ocorreu. Resta sempre a ordem do discurso e da verossimilhança. Sendo menor que o acusador, dirá: "Olhem-me; será possível que um homem como eu enfrente um homem tão grande e forte como ele?". No caso contrário, se for um gigante, dirá: "Seria eu tão estúpido para atacar alguém, quando seria a primeira pessoa sobre a qual pensariam as suspeitas?". Num caso como no outro, desprezando a dogmática verdade dos estados de coisa ou da coisa em si, o que importa é a consistência das *versões*, das *descrições* ou, sobretudo, das *re-descrições*, como abertura de novas formas possíveis de pensamento ou de *ação*.

E é justamente a idéia de *re-descrição* que serve de instrumento fundamental para Rorty em sua batalha contra as ilusões da metafísica e em prol da restauração do belo pragmatismo norte-americano, infelizmente eclipsado pelo surto de filosofia técnica, universitário-profissional, que prosperou nos E.U.A., graças aos professores imigrados da Europa (confessemos que é difícil discordar do diagnóstico rortiano). Se a própria filosofia analítica, de maneira suicida, chegou à conclusão de que cada forma ou estilo de linguagem, holisticamente compreendido, é um *way of worldmaking* (reatando com o "pragmatismo" ou o "perspectivismo" nietzscheano, para o qual *Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen*), e o mundo não é independente das diferentes versões que dele damos, como conservar o absolutismo e o universalismo da metafísica, da lógica em sua pretensão semântica, ou a idéia de que a Razão e a verdade conservam valor regulador, no sentido kantiano da palavra?

Em sua resposta a Thomas McCarthy,¹⁴⁷ e militando contra a tradição kantiana, Rorty, na verdade, leva ao extremo a

operação crítica de Kant e radicaliza a tese da autonomia da Razão Prática. Já Kant dizia ser necessário limitar o conhecimento, para abrir espaço para a fé e para a moral. Rorty acrescenta: é preciso neutralizar a idéia de verdade para dar lugar ao exercício da liberdade.

Podemos dizer que Rorty "re-descreve" o projeto crítico kantiano: onde se lê *idéia reguladora* (o "trabalho infinito da Razão"), leia-se a possibilidade permanente de oferecer "alternativas concretas" ou o reconhecimento da incontornável "falibilidade" do juízo humano. Com Protágoras, temos o reconhecimento de uma esfera pública livre, onde argumentos podem ser trocados e a persuasão exercida, sem a postulação de qualquer instância *incondicional*. Ainda com Protágoras, reconhecemos que a *Aufklärung*, ou o progresso intelectual, moral e político, não depende de nenhum absoluto trans-histórico: a morte de Deus ou o vazio do céu platônico das idéias não transforma necessariamente a história humana numa história contada por um idiota, cheia de rumor e de furor. É possível ser ateu e antimetafísico e ser perfeitamente razoável e civilizado. Basta reconhecer o *kaîrós* da boa mudança.

Mas os percursos de Protágoras e de Rorty não são exatamente paralelos. Se as duas epistemologias nilistas (ou antiepistemologias) são parecidas, são díspares os efeitos ético-políticos que delas se retiram. Ao universalismo da ética e da política protagóricas, opõe-se o etnocentrismo confesso de Rorty. A idéia da boa cultura *democrática* de Rorty (com Protágoras, as boas mudanças são sempre as permitidas pela *democracia parlamentar*) está mais ligada à idéia de *liberdade* do que à idéia de *igualdade*. Numa palavra: o "naturalismo" de Rorty talvez parecesse excessivamente "culturalista" aos olhos de Protágoras.

Acompanhando com simpatia a resposta de Rorty a McCarthy, não podemos acompanhá-lo no seu passo final, lá mesmo onde parece desviar-se da boa tradição da *Aufklärung* sofística, ou do radicalismo do liberalismo norte-americano original. A dificuldade parece ser a recusa, por Rorty, do valor *pragmático* da

¹⁴⁷ Jean Pierre Cometti (ed.), *Live Rorty: le pragmatisme et ses conséquences*, Paris, Éd. de l'Éclat, 1992.

teoria social. A tese de Rorty é a seguinte, se a entendi bem: para compreender o fenômeno do imperialismo (e tentar, como é justo, mudar alguma coisa no mundo) não é necessário analisar o funcionamento do capitalismo ao longo do século XX. Literalmente, a idéia é: o cidadão não precisa de filosofia para guiar sua prática política; idéia, digamos, pouco grega e nada sofisticada. O que essa desqualificação da “teoria social” deixa escapar, ou não percebe, por sob a diversidade local das formas políticas e culturais (por voluntário etnocentrismo), é a unidade global dentro da qual elas estão combinadas e que as carrega todas num único movimento. O próprio pulular contemporâneo dos nacionalismos e dos racismos revigorados parece ser o sintoma (mesmo que à contracorrente) desse processo de unificação que não é puramente econômico. Não se trata aqui de montar uma complicada teoria da Razão ou da verdade de alcance transcultural ou de edificar uma metafísica do social. Trata-se de um *fato* — a economia globalizada ignora as fronteiras culturais e governa as diferentes *Lebensformen* — e para descobri-lo basta a leitura cotidiana dos jornais. Como promover as boas e desejáveis mudanças locais, sem levar em conta o grande rio que nos leva, a todos, em deriva? Penso aqui em Robert Kurz, que mostra os efeitos destrutivos da globalização do capitalismo que exprime mesmo uma “terceiro-mundização” do Primeiro Mundo: por exemplo, nos eventos recentes de Los Angeles, que mostram a explosão de Ruanda no coração da Califórnia.

Um discípulo de Dewey não deveria abrir-se para essa dimensão da *experiência contemporânea*? Será que ler os jornais e refletir sobre o que eles contêm implica em incorrer no pecado de regressão à metafísica?¹⁴⁸ Tudo se passa como se Rorty tivesse que inflacionar a pretensão epistêmica da teoria social, para poder recusar-se a devolver ao liberalismo norte-americano seu

¹⁴⁸ Eu pergunto: podemos nós *sair* da metafísica ou do impasse pascaliano?

radicalismo original. Nesse sentido, parece inevitável acompanhar Thomas McCarthy, na conclusão de sua resposta à réplica de Rorty.

III

Mas acompanhá-lo significará, necessariamente, instalar a maquinária transcendental do professor Apel? Ou melhor, para deixar de ser etnocêntrico, será necessário restaurar a soberania da Razão clássica, recorrendo à idéia de “contradição pragmática”, isto é, promovendo um *aggiornamento* de antigos argumentos invocados contra a sofística?

É o que veremos, a seguir, analisando um ensaio de Karl-Otto Apel, em que ele tenta justificar a necessidade contemporânea de constituir, contra a onda invasora do relativismo, a muralha de uma “macroética universalística da co-responsabilidade”.

Nesse ensaio (apresentado em conferência na Universidade Federal de São Carlos, em 1992), Apel propõe-se realizar três tarefas: 1) mostrar que nosso tempo (ou a sociedade planetária em que vivemos) exige de modo urgente essa nova disciplina racional que batiza de “macroética”; 2) desmontar as objeções que a filosofia se acostumou (no período do positivismo ou da decadência da filosofia) a opor aos projetos de fundamentação racional de uma ética universal ou universalística; 3) apresentar uma solução positiva para tal fundamentação, nos termos de uma “pragmática transcendental da comunicação humana ou do discurso argumentativo”.

Entendamo-nos, desde início, sobre o vocabulário utilizado. *Macroética* é palavra plasmada para indicar o nível mais universal da reflexão ética que visa à humanidade como um todo, ou a humanidade que se descobre como totalidade solidária da responsabilidade por sua autopreservação e da preservação do planeta (o ecúmeno generalizado), como a equipagem de uma nau em perigo num oceano adverso ou inimigo. Nível de reflexão supe-

rior àquele que denomina de *meso-ética*, que delimita, como a maior parte da tradição filosófica, de Platão a Hegel, a responsabilidade dentro do campo da *pólis*, ou do Estado Nacional. Meso-ética, que representa, por si mesma, um salto na direção do universal, ao transcender à chamada *micro-ética*, que se circunscreve à esfera da solidariedade setorial do grupo, do clã ou da família (e que se exprime, p. ex., na *omertà*, na solidariedade do silêncio na máfia ou em organizações semelhantes).

Em cada um desses níveis, Apel visa a relação horizontal da comunicação inter-humana no seu cruzamento com a relação vertical que, através da técnica, liga grupos, nações e a própria humanidade com seu solo ou seu horizonte natural, numa palavra, à Terra, que é simultaneamente residência e matéria de trabalho para homens em sociedade. Está claro que esses três níveis (micro, meso e macro) figuram, na óptica de Apel, três momentos sucessivos da história social da natureza, no cruzamento entre comunicação inter-humana e transformação técnica da natureza, que correspondem às figuras antropológicas do *homo faber*, do *homo sapiens* e do *homo universalis*.

Pouco importa aqui a consistência desse esquema genético (como pouco importava, para Rousseau, o caráter factual de sua reconstrução hipotética da gênese da sociedade humana, no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*). Aqui como lá, a “construção” hipotética tem sentido semelhante ao que se chama de “construção” em psicanálise. O que importa é o *fato presente*, que é preciso iluminar com este ou outro esquema genético. E o fato presente é, de algum modo, o fim do Estado Nacional como limite da Razão Prática. O caráter transnacional da ciência, da técnica e da economia *planetarizou* irreversivelmente a humanidade e recoloca a questão da responsabilidade também em termos transnacionais. Numa palavra, o Terceiro Mundo (na esfera da economia) e a própria natureza (do ponto de vista dos cuidados éticos da ecologia) são a evidência da ilimitação dos efeitos da política e da economia e da urgência de uma *ética planetária*. Se a qualidade moral de minha ação pode ser

medida pelos seus efeitos (ainda que o efeito, como resultado, não fosse intencionalmente visado), é claro que a responsabilidade se generaliza na medida mesma da ampliação, mesmo involuntária, dos efeitos de meu gesto. Se os efeitos da política européia (ou do Primeiro Mundo) repercutem tão drasticamente fora de seus limites, é preciso ampliar correlativamente a esfera da responsabilidade. Aldous Huxley se inquietava, depois da Primeira Guerra Mundial com a emergência do *Brave New World*; hoje a inquietação visa à dura realidade do *Poor Third World*.

O diagnóstico é simples, mas, aparentemente, não poderia ser mais verdadeiro. E não seríamos nós, brasileiros ou terceiro-mundistas, que deveríamos protestar contra a exigência de uma ética planetária da co-responsabilidade, que protegesse tanto a natureza quanto nossas sociedades que percorrem sua órbita à distância do sol do Primeiro Mundo, mas tão miserável e vulneravelmente expostas às menores instabilidades e explosões da estrela central.

O que interessa não é a generosidade da intenção, que, no entanto, deve ser sublinhada, mas os argumentos que lhe dão corpo racional. E o argumento começa de maneira negativa. Trata-se de desmontar dois argumentos diferentes que se opõem, tradicionalmente, ao projeto de fundação universalística da ética. Um primeiro, mais pobre, de natureza puramente epistemológica, é aquele que atribui à Razão uma vocação exclusivamente teórica (*contemplativa* ou *descritiva*) e que lhe proíbe, portanto, qualquer palpite no *domínio* dos valores. De Max Weber ao neopositivismo, com efeito, ciência e Razão são definidos como essencialmente neutros, do ponto de vista moral. Mas não é difícil a Apel apontar como o *ideal* da racionalidade, neutra moralmente, pressupõe algo como uma moralidade implícita, ou uma hierarquia de valores sem a qual a idéia de Razão neutra desmorona por si mesma. Ninguém ignora, com efeito, que a *objetividade* ou a *neutralidade* são mais um *ideal da Razão* do que um fato ou uma prática corrente na cidade científica. Mas a própria prática científica, antes de qualquer decisão moral explícita, parece implicar *regras*

de produção, comunicação, transmissão e controle do saber positivo. Nas entrelinhas do projeto de um saber neutro e universal, infiltram-se, insidiosamente, as normas do projeto de uma *humanitas universalis*. A simples colaboração epistêmica, com o ascetismo que implica, renova a idéia da submissão dos homens e dos grupos aos fins universais da razão. Quer queira, quer não queira, a Razão Prática refloresce inevitavelmente no coração da fria Razão Teórica.

Outro argumento, mais forte, a ser considerado, é um argumento que poderíamos qualificar como *antropológico* ou *sócio-histórico*. É o argumento que Apel vai exumar na filosofia contemporânea, naquilo que ele denomina como neo-artistotelismo ou neo-hegelianismo. Contra a tradição de neutralização da Razão Prática, essa literatura florescente (Apel fala do *boom of ethics*, numa expressão que é melhor conservar em inglês) não é capaz de restaurar, com a ética, o ideal universalista, porque a liga à decisão *prática* de conservar o *éthos* tradicional de uma forma de vida sociocultural particular. Contra uma razão neutra e universal, projetamos nossa forma de vida (Apel insiste no vocabulário do segundo Wittgenstein, talvez nem sempre com boas razões), resguardamos essa forma particular da humanidade. Não sabemos se aqui se deve falar de conservadorismo ou de conservacionismo (no sentido de multiplicar, na medida do possível, reservas sacionaturais para a preservação de humanidades locais, nem sempre afinadas com o movimento cosmopolita da história). E, sobretudo, Apel distingue, nessa vaga neo-aristotélica ou neo-hegeliana, tendências (do ponto de vista da tonalidade sentimental ou política) mais progressistas no mundo anglo-americano, mais conservadoras no mundo germânico. A referência a Aristóteles, no caso, com a oposição entre *theoría* ou *episteme* (que conduzem à universalidade da Razão) e a *phrónesis* (prudência ou sabedoria, que circunscreve o ideal da “boa vida” à circunstância concreta do sujeito moral), não será, talvez, a melhor para qualificar esse estilo de restauração, digamos, regressiva da reflexão ética. O melhor paradigma seria o fornecido por Rousseau, na sua

crítica ao universalismo do cristianismo, religião da humanidade, que não serve de cimento para consolidar a coesão da cidade e de horizonte para a reconciliação do indivíduo singular com sua própria existência em seu contexto político, sempre local.

Neste ponto, o argumento de Apel busca apoio na crítica endereçada por Luc Ferry e Alain Renaut ao pensamento francês pós-moderno (em particular Lyotard) no livro já traduzido entre nós, sobre o chamado *Pensamento 68* (livro tão pouco rico do ponto de vista do pensamento, quão interessante e informativo do ponto de vista da história das idéias). É claro que o estilo desse livro e o do ensaio de Apel não coincidem, que cada um tem o seu estilo local, e que os inimigos comuns são visados de perspectivas muito diferentes. A crítica de Apel a Rorty é feita dentro de um horizonte que não é nem de longe semelhante, é claro, às críticas que Alain Renaut e Luc Ferry dedicam a Lyotard ou Derrida; as atmosferas e os estilos locais são muito diferentes e só podem comunicar-se na atmosfera extenuada do conceito reduzido à sua magreza máxima.¹⁴⁹ Isto não impede que haja uma decisão, ao mesmo tempo filosófica, ética e política de mesma natureza: trata-se de promover a volta a Kant e ao bom espírito da filosofia das luzes, única herdeira da boa tradição grega da filosofia. Imaginemos uma Atenas planetária (sem trabalho escravo, é óbvio), onde predomine a argumentação racional sobre interesses individuais, grupais ou classistas. Eis o ideal filosófico, ético e político, que é preciso restaurar neste momento em que, por causa da internacionalização da ciência, da técnica e da economia, ele se aproxima das condições materiais de sua realização.

Uma palavra, apenas, de, digamos, “psicanálise” ou de genealogia dos projetos teórico-práticos dessa natureza. Seria inte-

¹⁴⁹ A intervenção de Paulo Arantes, como debatedor, por ocasião da exposição desta conferência, descreve com rigor e riqueza estas diferenças a que aqui aludo — ele nos fornece a necessária geo-político-metafísica *diferencial* para diagnosticar desacordos profundos sob concordâncias de superfície e concordâncias profundas sob discordâncias superficiais.

ressante, para quem dispusesse da cultura necessária, nos diferentes domínios da história da filosofia, da cultura e da sociedade, nos últimos cem anos, fazer a periodização e a história recente dos sucessivos “retornos a Kant” que reiteramos desde o fim do século XIX, nos domínios diferentes da filosofia política e da filosofia da ciência. Retornos que não caracterizam sempre a retomada da nobre tradição da *Aufklärung*. Assim, não era exatamente como *Aufklärer* (pelo menos segundo seus críticos alemães ou franceses) que Foucault, em seu livro *Les mots et les choses*, pensava reatar, com a suspensão *arqueológica* do valor de verdade do discurso filosófico, os fios de ligação com a empresa crítica de Kant.

Mas, repitamos, para maior clareza: os resultados desse percurso pelos obstáculos erigidos contra a razão prática, somados à experiência da fisionomia do mundo contemporâneo, impõem ao filósofo, segundo Apel, uma tripla tarefa: 1) a fundamentação de uma ética universalmente válida, que não seja prisioneira dos estilos locais ou nacionais de vida; 2) a fundamentação de uma ética universalmente válida que, no entanto, não fira as diferentes formas-de-vida, ou seja, que não imponha um modelo uniforme de boa vida ou de vida boa; 3) o estabelecimento de uma espécie de tribunal da Razão Prática (a ser situado, digo *cum grano salis*, talvez em Haia, talvez em Genebra), que garanta a pluralidade dos estilos de vida, responsabilizando-se por limitá-los quando se tornam concorrentes, por assegurar-lhes direitos iguais e por impor-lhes igual co-responsabilidade e que *administre* o irreduzível *diferencial* da condição humana.

Mas essa necessidade histórica e urgente de um tribunal dialógico da Razão Prática ainda carece do seu bom fundamento filosófico radical, que Karl-Otto Apel se propõe a oferecer. Tarefa que a conferência que estamos analisando procura definir de maneira clara, embora reconhecidamente programática. Programa que consiste em restabelecer o vínculo kantiano entre *autonomia moral* e *Weltgeschichte* ou a história mundial do gênero humano, com os instrumentos fornecidos pelo *linguistic turn* da filo-

sófia analítica e pelo espírito, por assim dizer “lógico”, do pragmatismo de Peirce.

Mas para atingir tais alvos, é necessário despojar a idéia de racionalidade prática de sua dimensão exclusivamente pragmática ou técnica: alguns projetos na boa direção, diz Apel, malogram por limitar-se a uma concepção exclusivamente técnica (onde o modelo é fornecido pelas teorias formais do *decision making*) da racionalidade social, que não distingue entre o pacto hobbesiano entre os lobos e a bela cidade kantiana dos fins da Razão.

Mas qual é o ponto arquimédiano que nos permitiria separar o joio do trigo, ou o pragmatismo naturalista de um Rorty (que é reconhecido por Apel como subjetivamente progressista, embora “objetivamente” regressivo) do bom pragmatismo transcendental a ser erigido? É o ponto crítico em que o argumento de Apel visa a seu inimigo principal: o *relativismo histórico*. Ou a idéia mais geral de que o argumento racional tem pés de barro, ou está assentado num senso comum fluido, a idéia de uma pré ou infra-estrutura nocional, que precede necessariamente a análise racional, e que está presente na obra e no pensamento de autores tão diferentes como Collingwood, Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Searle e Rorty (numa enumeração disparatada que não é de minha responsabilidade).

Para sair do embaraço (já que, desse ponto de vista ao menos, quase todo mundo é relativista), Apel, como bom kantiano, recorre ao *coup de force* do *Fato de Razão*. Como passar do fato à Razão, do empírico ao transcendental, do patológico ao normal, senão com o apoio no ponto arquimédiano de um *Fato de Razão*, de uma situação empírica que, por sua peculiaridade, *impõe* a norma da Razão?

O argumento de Apel é uma armadilha simples. Não se trata de retomar, pura e simplesmente, o argumento democriteano-platônico, mas de escavar, no *fato* da *diaphonía* ou da discórdia, o ideal de comunicação intersubjetiva que parece impregná-la, como que à revelia. Ao argumentar *contra* alguém, parece que já estou amarrado pelas cláusulas de uma espécie de contrato social

comunicativo. Ao rés da experiência mais imediata, torna-se visível o horizonte transcendental-pragmático. *Pragmático* porque é o meu *ato de fala* que me condena a submeter-me ao tribunal dialógico da Razão; *transcendental*, porque tal tribunal se impõe *a priori*, mesmo se emerge no nível do fato. Numa espécie de “argumento ontológico” invertido, onde o fato (ou a existência) implica o direito (ou a essência). Estilo próprio da filosofia crítica — pelo menos a crer em Nietzsche, que lembra que a exposição kantiana da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* se explica *Vermöge eines Vermögens*, isto é, *em virtude de uma virtude ou de uma faculdade*, um pouco como o médico de Molière, que explicava que o ópio fazia dormir por possuir uma *virtus dormitiva*. No mesmo texto, Nietzsche utiliza — em francês — a expressão: *niaiserie allemande*.¹⁵⁰

Antes de discutir o argumento de Apel, lembremo-nos de uma passagem dos *Memorabilia* de Xenofonte (IV, 4) que opõe, de maneira curiosa, Sócrates a Hípias. Hípias contrapõe a Sócrates a antítese entre justiça natural e legalidade convencional. Sócrates, por sua vez, elogia, ironicamente, a familiaridade de Hípias com a essência incondicional da justiça, que lhe tornaria possível pôr fim às divergências dos jurados em seus vereditos e eliminar definitivamente todos os litígios, as revoltas e as guerras. Aqui é Sócrates (e não o sofista) que sublinha o fato da discórdia e da *diaphonía*, pondo em xeque a idéia de uma “comunidade comunicativa ideal”.

O problema talvez resida na passagem sub-reptícia, efetuada por Apel, na transição de uma *ética do diálogo* para uma *ética dialógica*. Sendo a primeira condição necessária da segunda, não chega a ser sua condição suficiente. A transparência argumentativa não elimina toda a capacidade do diálogo. Pelo menos

¹⁵⁰ Cf. o belo comentário desse texto de *Para além do Bem e do Mal* por Rubens Rodrigues Torres Filho, em *Ensaio de filosofia ilustrada*, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 30-3.

é o que sugere Wittgenstein no # 612 de *Sobre a certeza*: “Disse que ‘combateria’ o outro homem — mas não lhe daria eu *razões*? Certamente; mas até onde iriam elas? No fim das razões ergue-se a *persuasão* (Pense no que ocorre quando os missionários convertem os nativos)”.

É essa alternativa de *conversão* ou *exclusão* do Outro, descrita por Wittgenstein, que parece estar presente no belo espaço iridescente da comunidade comunicativa. É nesse sentido, creio, que Barbara Cassin, referindo-se à filosofia de Apel, fala de uma “exclusão transcendental”.¹⁵¹ Exclusão que se superpõe exatamente ao gesto de banimento através do qual o pensamento grego clássico projetava o sofista para fora do *logos* e da humanidade.

IV

O que ganhamos com esse ziguezague extravagante? Dizer, simplesmente, nem relativismo nem absolutismo, não nos leva a lugar algum e deixa as coisas como estão. De que serve alinhar alguns argumentos contra o pragmatismo (naturalista ou transcendental), se nada colocamos no lugar?

Mas, justamente, ao usar, como epígrafe, o belo texto de Pascal, eu procurava antecipar essa objeção e marcar meu alvo. Não se trata de suspender ou de ultrapassar o conflito enunciado na frase, mas de fazer trabalhar a tensão que a atravessa. Fazê-lo, é reconhecer os limites da filosofia (lá onde ela se comunica com a não-filosofia) como definidores de sua essência: como se a possibilidade da filosofia nascesse de sua mais interna impossibilidade. Ou reconhecer que não se pode *tudo* conceder à retórica (com a idéia de re-descrição),¹⁵² mas que não se pode negar-lhe

¹⁵¹ Cf. Barbara Cassin, *Ensaio sofisticos*, São Paulo, Siciliano, 1990.

¹⁵² Cf. Bento Prado Jr. e Mark Julian Cass, “A retórica da Economia segundo McCloskey”, *Revista Discurso*, n° 22, 1993. Nesse texto, reconhe-

tudo (com a exigência de restauração transcendental do absoluto e do universal).

O que eu queria não era opor a visão relativista à visão absolutista do mundo para problematizar a ambas. Era, antes, sublinhar uma ligação interna, a estrutura de contraponto, que articula esses dois pontos de vista. Quando falo nesta articulação interna entre absolutismo e relativismo, penso também no que há de comum entre os pragmatismos naturalista e transcendental, isto é, uma concepção *conversacional* da filosofia. Por diferentes que sejam as atitudes de Rorty, de um lado, e Apel/Habermas, de outro, todos partilham a definição *liberal-positivista* da racionalidade como lugar público de troca de argumentos, ou a definição do Ocidente como a tradição da *Great Conversation*. Como se houvesse uma arena neutra no teste da pretensão de verdade das interpretações metafísicas, ignorando a natureza "arquipelágica" da filosofia.¹⁵³ Num caso como no outro, quem é o excluído desse grande simpósio conversacional? O pensador solitário. Aquela que se opõe ao *homo loquax*, como diria Bergson, ou seja, Mon-

endo que McCloskey (bem inspirado por Rorty) recorre aos instrumentos adequados em sua cruzada contra o positivismo que ainda obscurece a idéia que os economistas norte-americanos têm de sua prática teórica, aponamos para o perigo de jogar o bebê com a água do banho. Nossa pergunta, na ocasião, era: "estamos nós condenados a seguir os passos de Dewey, pelo simples fato de recusar a megalomania do fundacionalismo?". Toda a epistemologia está morta já que morreiam o positivismo e a *unified science*? Será que a descrição da epistemologia, apresentada em *Philosophy and the mirror of Nature* é razoável? Ser antipositivista não significa necessariamente ser rortiano. Não ser rortiano, no caso, significa propor ou aceitar uma arqueologia alternativa do modernismo, ou aceitar a idéia, no entanto sensata, de que, p. ex., o ceticismo humeano não é supra ou desumano, como fica claro no ensaio de Gérard Lebrun sobre Hume — "La boutade de Charing Cross", *Revisita Manuscripto*, abril de 1978.

¹⁵³ Cf. Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970, p. 504. É curioso que um filósofo petrelamente "continental" afirme, contra os "insulares", que a filosofia não é um continente.

taigne, Pascal, Rousseau, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Chestov e Don Miguel de Unamuno.

Mesmo sem endossar a dialética de Adorno, é impossível não subscrever, aqui, a seguinte proposição de seu livro *Dialética negativa*: "A dialética opõe-se tão abruptamente ao relativismo quanto ao absolutismo; não é buscando uma posição intermediária entre os dois, mas, ao contrário, passando aos extremos, partindo da idéia deles, que ela procura mostrar sua não-verdade".¹⁵⁴ Embora tal não seja a intenção de Adorno, essa proposição parece iluminar esse pensamento de Pascal e a dialética pascaliana em geral.

Através da dialética relativismo-absolutismo, o que se visava era à oposição entre filosofia e visão do mundo. A bem dizer, e quase involuntariamente, com esse objetivo acabei apenas por comentar, à distância, as duas frases de Pascal, com efeitos, talvez, para a totalidade das *Pensées*. Nem retórica demais, nem de menos? Nas próprias *Pensées*, Pascal diz, mais ou menos: "Dê-lhe vinho demais ou de menos, não encontrará jamais a verdade". Dê-lhe retórica demais ou de menos, relativismo demais ou de menos... restar-lhe-á, no máximo, uma "visão do mundo", jamais uma *filosofia*. Não se trata, em nenhum desses casos, do elogio aristotélico da temperança e do meio-termo. Talvez, pelo contrário, de um elogio dos *extremismos* e suas reviravoltas, ou de uma crítica da estabilidade exigida pelas visões do mundo. Mas isso já é tema para outra discussão.

¹⁵⁴ *Dialética negativa*, cf. a trad. francesa, Paris, Payot, 1978, p. 35.

“A CONFERÊNCIA DE BENTO PRADO JR.
SOBRE O RELATIVISMO”

A história da filosofia pode efetivamente ser vista como o terreno da controvérsia insolúvel das filosofias. Parece certo também que, mesmo irreduzíveis e contrárias umas às outras, mantêm — misteriosamente, como já se disse — seu valor e interesse para a reflexão filosófica da posteridade. Esta irreduzibilidade e indestrutibilidade das filosofias parecem, portanto, suscitar por si só a tese do relativismo bem como respaldar firmemente sua oposição inflexível à ambição dos filósofos de instituir uma esfera de saber racional, universal e rigorosamente fundado. Assim, ainda que tenazmente combatido e quase sempre desqualificado quanto a seu interesse e sua dignidade filosófica, em formulações variadas, ressurgue insistentemente e figura quase sempre o obstáculo liminar a ser superado para a manutenção da aspiração à verdade que sustenta a história da filosofia. Porém, esta persistência — e mesmo sua vitalidade em um século, como o nosso, em que o pensamento se empenha em ultrapassar as alternativas clássicas do realismo e do idealismo, do objetivismo e do subjetivismo — parece frequentemente indicar, mais que sua consistência própria, os impasses das empresas fundacionistas ou, hoje, as dificuldades encontradas pelos projetos de alargamento da razão trilhados pelo pensamento europeu em frentes diversas.

Ora, se se pretende apreciar devidamente seu valor próprio, sondar sua resistência especulativa e seu alcance efetivo (avaliar seus efeitos renovadores e também impor alguma contenção à sua pretensão de abranger e dominar todo o campo da filosofia), é, de fato, necessário começar por levá-lo a sério, por tomá-lo —

como diz Bento Prado Jr. — “como atitude filosófica possível ou sustentável”, tanto quanto, ao menos, a pretensão rival de conhecer absolutamente ou de garantir ao pensamento a marca da universalidade da verdade. E, para tanto, indica o conferencista, é também preciso começar por evitar o atalho fácil, reiterado pela tradição na trilha de Platão e Demócrito, da alegação lógica de sua autocontradição — a imputação da *peritropé* —, que pretende que a proposição paradigmática do relativismo, o *homo mensura* de Protágoras, se volta contra si mesma e se auto-anula, “arruina sua própria pretensão de verdade”. Bento Prado Jr. nos remete, assim, aos estudos contemporâneos da sofística (sobretudo o rico comentário de Jonathan Barnes: *The presocratic philosophers*), para desembaraçá-la da caricatura a que foi reduzida pelo racionalismo e garantir-lhe “um sentido positivo mínimo”, de modo a permitir-nos também apreciar com mais justeza ao menos certos aspectos (visto que a reivindicação da herança é certamente parcial e que não podemos deslizar alegremente nos anacronismos) do relativismo contemporâneo, visados sobretudo no neopragmatismo de Richard Rorty e seus desdobramentos ético-políticos.

Assim, seu ponto de partida é o reexame da alegação da *peritropé*. Nele se verifica que o enunciado de que “a verdade de todo juízo é relativa ao sujeito que o enuncia” (e não importa muito aqui o debate da crítica sobre a natureza deste sujeito, se individual ou coletivo) não afronta o princípio lógico de não-contradição, se se entende que a polarização das oposições contraditórias em que resulta (O é F, se um sujeito x julga que O é F, e O não é F, se x julga que O não é F) se estabelece no terreno das *quaestiones disputatae* (das “contradições intersubjetivas”), onde assume outro sentido a verdade veiculada pelo juízo. Este não se entende mais como verdadeiro enquanto manifestação do real — ou como representação adequada do mundo —, mas, justamente, como um *ato de juízo* em que se manifesta uma solidariedade inextrincável do enunciado com o sujeito que o emite (o caráter criptossujeito de toda proposição) no interior de um campo de

controvérsias que “a simples lógica não é suficiente para diminuir”. Tal mudança de registro desarmaria a acusação da *peritropé*, garantindo para o argumento relativista uma apreciação mais abrangente e pertinente que permitiria também constatar que a suspensão de uma medida externa do valor da proposição — a supressão de um apoio transcendente à esfera do sujeito — não esvazia a positividade dos enunciados, nem os indiferencia na vala cinzenta das “opiniões” destruídas de verdade, mas remete, ao contrário, à consideração de sua textura interna: sua articulação, sua coerência, seus vínculos ou, enfim, à sua consistência própria. Não se beneficiando mais do recurso a uma instância externa de validação, podem, então, alegar sua força própria — e desigual — de imposição ou de persuasão: “Há, portanto, opiniões melhores do que outras, mesmo se não são mais verdadeiras”, lembra concisamente nosso expositor.

Ora, em que sentido uma proposição pode se impor como melhor que uma outra? Se não é capaz ou não pretende fazer prevalecer o verdadeiro sobre o falso pode, ao menos, revelar-se mais eficaz, se medida por uma finalidade pragmática qualquer — responde a tradição mais estabelecida entre os partidários do relativismo. Certas proposições mostram-se mais oportunas, mais vantajosas ou mesmo mais salutaras (não nos esquecendo da aproximação sublinhada pelo conferencista entre medicina e retórica); revelam-se mais, ou menos, ajustadas a um conjunto de aspirações e crenças, apontam na direção de uma maior, ou menor, satisfação moral. É certo que essa discriminação pragmática do valor das proposições não pode ser compreendida num horizonte utilitário estreito, visto que remete de imediato a um universo prévio de crenças e valores, virtualmente comuns — inscreve-se inevitavelmente no universo da tradição e da cultura, no caldo espesso de que se nutrem as relações sociais. Por isso esse relativismo, em vez de projetar os traços de um solipsismo incorrigível, ou de configurar um individualismo inexpugnável, mostra-se inevitavelmente referido a um mundo comum. E não é difícil observar que na sua mobilização pragmática em vista do melhor — o mais

satisfatório, o mais vantajoso ou oportuno para um determinado conjunto de interlocutores — ele carregaria algo como um metavalor, ou ao menos a forma do valor: o valor do entendimento e do acordo, o valor da ordem e da harmonização dos interesses — seu horizonte é, com efeito, a manutenção da ordem social. (“[...] o *nómos*” — ouvimos do conferencista — “sempre terá a vantagem de assegurar as forças centrípetas do corpo social.”)

Sabemos que o sofista se apresenta, antes de tudo, como mestre na arte de discutir, aquela arte, como ressalta Guhrir, de “progredir na política”, mas que é também, em contrapartida, a arte de unificar a *pólis* persuadindo-a do que é melhor. Sabemos ainda que tal arte, ao tomar as leis da cidade como convencionais, ao recusar-lhes o suporte absoluto da religião e da razão, parece assumir um caráter antitradicionalista bastante marcado. No entanto, devemos nos perguntar se tal recusa de um fundamento absoluto para a justiça e as leis não acarretaria numa oposição demasiadamente tênue à tradição, já que as sustentações dessas convenções legais propiciadas pela arte do sofista — os fins pragmáticos que orientam os acordos no sentido do útil, do oportuno e do eficaz — se inscrevem num universo de crenças e valores estabelecidos no quadro de uma tradição particular (ainda que o imperativo do acordo e da harmonização dos interesses as mantenha num horizonte formalmente universalista e vise abstratamente à humanidade). Formulando mais claramente: os acordos de orientação pragmática não tenderiam a reinstalar e reassurar o universo anteriormente desestabilizado pela crítica do filósofo relativista, ainda que agora destituído de sua pretensão exorbitante de afirmar-se e impor-se “de direito”? Com o recurso a “fins pragmáticos”, o que se derrubou com uma das mãos talvez seja sub-repticiamente recomposto com a outra, pois os fins efetivamente capazes de catalisar a adesão da cidade definem-se no âmbito de suas crenças, mantêm-se submetidos aos seus valores — o que nos permite suspeitar que, sob a aparência reformista da estratégia relativista, podemos encontrar uma autêntica maquinaria conservadora (mobilizada para firmar em novos alicerces

os valores e crenças tradicionais quando começam a trincar a fé e o respeito que os sustentam, pondo em perigo a própria articulação da vida social: se as leis estabelecidas não podem mais ser vistas como boas e justas, que ao menos se reconheça sua utilidade para a manutenção da ordem e da paz).

Ao formular tal questão não pretendo evidentemente sugerir uma interpretação histórico-social da sofística, que requereria um enquadramento bem mais amplo e complexo. Penso, porém — como, certamente, também o conferencista quando aplica a Protágoras, com todas as necessárias advertências e cautelas, a etiqueta do “progressismo reformista” —, nos herdeiros contemporâneos do paradigma protagórico a que sua exposição nos remete. Pois, vejo-me tentado a perguntar se sob a “retórica da mudança” desses epígonos — “mudar nossa visão das coisas”, “abrir espaço para uma nova forma de vida” etc. —, se sob sua retórica da liberdade (fundada na recusa de qualquer instância incondicional de medida, na liberação relativamente às imposições trazidas por qualquer universalidade trans-histórica) não se esconderia um velho e bom conservadorismo. Não poderíamos pensar que o “etnocentrismo confesso” de um Rorty revelaria a *realidade* do que é em Protágoras *aspiração* cosmopolita e universalista? Não se trata, entenda-se bem, de atribuir, por exemplo, a Richard Rorty a decisão prática de conservar o *ethos* tradicional de um espaço sociocultural determinado, de atribuir-lhe a atitude “conservacionista”, segundo a expressão de Bento Prado Jr., de preservação das culturas locais que Apel divisa em tantos projetos contemporâneos de revalorização da razão prática. Nem tampouco se trata de alçar contra seu relativismo o projeto universalista de uma pragmática transcendental cujas dificuldades foram expostas com tanta acuidade pelo conferencista na sequência de suas considerações. Mas trata-se, talvez, de conceder a Apel, ao menos, uma certa agudeza no seu diagnóstico sobre o pragmatismo rortiano, tido por ele como “subjetivamente progressista”, mas “objetivamente regressivo”, ou conservador. Para chegar a um real reformismo é, certamente, necessário conceder às crenças menos

reverência do que elas reivindicam, mas talvez um pouco mais de consideração do que aquela que está disposto a lhes dar o filósofo relativista, pois o acordo sobre o “útil” permanece sempre condicionado a algum entendimento prévio sobre os valores. Tanto é assim que a objeção que se opõe ao relativista não deriva da destituição da possibilidade de uma referência absoluta para a verdade (o núcleo de sua tese), mas de sua tentativa de erigir parâmetros meramente pragmáticos para sustentar as convenções da cidade ou para decidir sobre a validade das proposições. Não se salda tão facilmente nossa dívida com a tradição e com as “crenças”, como já se viu em mais de um projeto que se pretende progressista e reformador.

No entanto, como nos fazem perceber as ricas e concisas observações finais do conferencista, sua intenção não é apenas opor relativismo e absolutismo para mostrar sua solidariedade constitutiva e articular a crítica de ambos. “De que serve” — formula ele próprio a objeção — “alinhar alguns argumentos contra o pragmatismo (naturalista ou transcendental), se nada colocamos no lugar?” E procura responder a ela abrindo ao menos uma fresta sobre a alternativa em que empenha sua própria compreensão e exercício da filosofia.

A articulação e problematização da estrutura de contraponto da visão relativista e da visão absolutista do mundo não são, segundo mostra, externas e indiferentes à própria constituição da filosofia, pois assinalam seus limites, demarcam o terreno mesmo de sua operação. Porém, afastando-se dos dois extremos, ela não busca uma posição intermediária (somos referidos ao Adorno da *Dialética negativa*), emerge da própria tensão emanada desses pólos, da impossibilidade de habitá-los e do movimento desenhado pela denúncia permanente de sua não-verdade. O trabalho da filosofia nasceria, assim, da aporia expressa na impossibilidade de decisão entre essas alternativas simétricas, ou ainda da “inibição da vontade de escolha” (cf. Bento Prado Jr., *Alguns ensaios*, São Paulo, Max Limonad, 1985), que mantém a tensão que a sustenta e percorre.

Trata-se, ao mesmo tempo, de suportar a impotência para provar ("invincible à tout dogmatisme") e de manter a idéia de verdade ("invincible à tout pyrrhonisme"), segundo a expressão de Pascal que o conferencista usa como epígrafe. A aspiração à permanência em um desses pólos é certamente grande. Mas é também ilusória; pois, nos condenaria a oscilar cegamente no círculo vicioso da conversão e reconversão a cada um dos extremos, como ele procura mostrar, em outra oportunidade, apreciando o itinerário filosófico (também mencionado aqui) de Oswaldo Porchat. Os que tomam esta indecidibilidade como um escândalo e buscam a certeza do conhecimento, mostra Bento Prado Jr., arriscam-se a perder a própria filosofia... "como se sua possibilidade nascesse de sua mais interna impossibilidade" de resolução de sua tensão constitutiva, do evitar as armadilhas que sua própria trajetória nos estende no seu desejo de ser verdade e não mais, justamente, filosofia.

Mas como compreender o trabalho dessa tensão? Ou, mais precisamente: o que significa manter o pensamento, como entre Cila e Caribdis, no duplo *attachement et détachement* simultâneos em relação às alternativas rivais do absolutismo e do relativismo (associado este, ou não, ao recurso a critérios pragmáticos como os substitutos possíveis para um Bem e uma Verdade inalcançáveis)? Como pensar, enfim, a ocupação deste espaço aberto pelo afastamento dos extremos — o território da certeza universal e o das "visões de mundo" — que delimitariam o terreno próprio da filosofia? Pode-se, certamente, pensá-lo como o exercício permanente da crítica ou da oposição a estas "inclinações naturais" da razão para o absolutismo e o relativismo, como a tarefa reiterada de mostrar, a partir deles mesmos, sua não-verdade e remediar, assim, a predisposição do pensamento para a circulação viciosa ("bipolar" ou maníaco-depressiva, como hoje poderíamos dizer) entre eles pela medicina ininterrupta de uma dialética negativa (instrumento de decifração da condição oscilante da razão natural, e hermenêutica da própria condição humana). Esse é o caminho cuja direção parece ter sido apontada para a

Modernidade pela filosofia de Pascal, para a qual o absoluto ausente assinala o horizonte do conhecimento humano, incapaz de renunciar à verdade e também de alcançá-la... ainda que, frequentemente, distraído ou esquecido de sua busca, como lhe parece ocorrer paradigmaticamente com Montaigne.

Sabemos que, na perspectiva pascaliana, o autor dos *Essais* desliza na forma mais baixa e enredada do pirronismo: o da dúvida "laxa", complacente consigo mesma, imobilizada na aceitação conformista da própria miséria e avessa, na sua *nonchalance*, ao aprofundamento e potencialização que remetem a investigação à instância — do "coração" — em que se abre o caminho para a dissipação do paradoxo, para a compreensão da natureza de sua polaridade trágica. Entretanto — podemos perguntar ao professor Bento Prado Jr. —, se tentássemos compreender a dúvida montaigneana numa direção diversa desta sugerida a Pascal por seu apego a um horizonte absolutista da verdade, não poderíamos divisar uma outra figura, dar outra interpretação para a tensão que ele agudamente designa como constitutiva da filosofia?

Ao invés da renúncia à verdade, da paralisia preguiçosa da dúvida sobre si mesma ("Surcroît du doute", diz Pascal, dúvida que duvida de si mesma, ignorância que se ignora, posta "em repouso" sobre o doce travessero da insciência e da incuriosidade), a reflexão de Montaigne não patentearia, ao contrário, a adesão necessária da verdade ao exercício do pensamento, seu vínculo incontornável com o *ato de juízo*? Não se parte aí — como se poderia pensar — do exílio irremediável da razão humana do território da verdade; ela parece-lhe, ao contrário, habitar este território como seu "lugar natural": "É certo" — diz — "que me contradigo eventualmente, mas à verdade, como dizia Demades, não contradigo de modo algum" (III, 2). Montaigne recupera para o exercício do pensamento (na sua atuação efetiva, "sincera" ou não-dissimulada) uma certa inocência, realça sua ligação interna e nativa com a verdade. Pois, se nossas "opiniões" e "crenças" não dispõem de qualquer critério externo da validação absoluta de suas razões, não podem também ser reduzidas a motivações

caprichosas e interesses particulares do sujeito: tais razões impõem-se à sua convicção, conquistam-lhe a adesão, ainda em função de seu valor intrínseco, de sua força própria. Se Montaigne não deslisa, pois, alegremente, na tentação de preencher o vazio de um fundamento absoluto da verdade por motivações utilitárias ou pragmáticas (como vemos na tradição do relativismo), é porque compreende que, entre a reivindicação de uma certeza divina e o oportunismo mundano dos interesses — entre o Direito em si e o útil para cada um —, existe também (como categoria moral e política, mas também epistemológica) o “honesto”, o acolhimento e respeito aos motivos, alegações e razões, apreendidos pelo pensamento como impositivos: porque melhores, mais articulados, mais pertinentes ou adequados, ou mesmo necessários — que nos comunica com o verdadeiro, que devolve ao exercício do juízo sua dignidade intrínseca, assinalando sua inclinação primeira (anterior a qualquer “interesse” ou a qualquer tipo de “satisfação moral”) para o sentido.

O distanciamento do absolutismo que o “Que sçais-je?” montaigneano designa não nos remeteria, portanto, ao relativismo ou à impossibilidade da escolha, à oposição invencível entre a miséria humana e o divino; ele, ao contrário, desarmaria essa tensão agônica, afastando a necessidade da escolha ao revelar na própria constituição das “opiniões” e das “crenças” um horizonte de transcendência que as mantém abertas para a verdade. Assim, a *nonchalance* mundana de Montaigne, mais que a religiosidade trágica de Pascal, não nos conduziria à efetiva decifração e interpretação da nossa condição humana, abrindo, para além das alternativas rivais, um caminho afirmativo para o exercício da filosofia?

“NEM APEL, NEM RORTY”

Pelo que acabamos de ouvir na exposição do professor Bento Prado Jr., podemos imaginar como eram boas as aulas no velho Departamento Francês de Ultramar. Alguns, uns poucos, conhecem o figurino da perfeita dissertação francesa. Ele é exemplificado pela pequena obra-prima que ouvimos neste momento, caracterizada com indevida modéstia pelo próprio Bento, dizendo que se trata de um ziguezague extravagante. É claro que se trata de um ziguezague: toda graça, todo charme, está na extravagância, como justamente vincular, por exemplo, um eminente filósofo americano à *la page* à figura de Protágoras.

Essa alta costura parisiense, aprendemos a fazer com o professor Bento Prado Jr., entre outros, há mais ou menos 25 ou 30 anos, em São Paulo, junto com outras manobras sub-reptícias, é claro. Se todo mundo prestou atenção, a simetria é uma falsa simetria: a exposição não é isenta. É claro que toda simpatia do Bento vai para o lado do relativismo. O pobre professor Apel, como bom alemão, foi tratado com muita gentileza, mas com senso de ridículo, como o velho ilustrado alemão chamado Nicolai, que era editor de panfletos, livros, *Aufklärer* alemão na virada do século XVIII para o XIX, que era gentilmente escarnecido pelos jovens de vanguarda do romantismo de Lena, o que finalmente o levou ao desespero e, parece, ao suicídio. Isso foi apenas uma caracterização estilística, não é argumentação coisa nenhuma, é apenas uma impressão simplesmente para me situar.

Bento reativou um velho *trópos* franco-uspiano da Vila Buarque, que consiste em contrapor o bom sofista, que é este aqui, à

toupeira, que é, no caso, o pobre Apel. Vou mudar de personagem porque Apel é muito pesado. É fácil dar uma trombada nele, ele tem boas intenções — é evidente —, mas boas intenções não bastam. Vou passar para o sócio, que foi aluno de Apel e uma das figuras mais eminentes do cenário filosófico contemporâneo, que é Habermas.

Digamos, então, que o jogo tem que ser feito entre dois pesos-pesados. Mas, enfim, a exposição do Bento Prado Jr. não é isenta, ela é claramente favorável ao relativismo, como era de se esperar, pois foi justamente uma perspectiva relativista, como a dos sofistas, que era uma perspectiva cosmopolita, que nos desprovincianizou na época em que esse estilo se firmou em São Paulo. Era necessário justamente combater o doutrinário, o dogmatismo, a concepção absolutista de verdade, assim por diante, isto é, mostrar que as filosofias não se refutavam como se podia imaginar. E, no limite, eram decididamente irrefutáveis, como bem lembrou Bento Prado Jr. nesse momento a propósito da historiografia estrutural, que consistia justamente em mostrar que Protagoras tinha razão. Cada filósofo era a medida de sua própria filosofia e, portanto, nós temos é que entender o que diz o filósofo e não tentar refutá-lo, o que gera uma lição de boas maneiras filosóficas. Isso foi decisivo e explica porque o prato da balança tende para esse lado relativista, não *stricto sensu*, porém mais amplo e simpático ao professor Rorty que finalmente — diria o Bento nas entrelinhas, mas não pode dizer com toda a veemência — descobriu, trinta anos depois de nós, o charme da filosofia francesa. É portanto um dos nossos!

Isso posto, já que estamos em casa, eu gostaria de, com o devido respeito ao Bento, fazer uma ou duas observações sobre o teor da exposição e depois mudar um pouquinho de assunto dentro do seu texto, isto é, não de contrapor, mas de justapor algumas observações a respeito do seu texto. Digamos assim, invertendo a ordem do que eu disse, gostaria de chamar a atenção para o seguinte: na verdade qual é o verdadeiro assunto do debate atual sobre relativismo?

É claro que o Bento sabe perfeitamente que não se trata de um lugar-comum ou de uma controvérsia filosófica que tem 2.500 anos de idade. Não é isso que está em jogo. O Bento fez a vinculação, mas não completou o raciocínio. Queremos saber o que está efetivamente em jogo no debate atual, na querela atual entre relativismo e anti-relativismo. Como acontece, por que e de que maneira, um filósofo uspiano exemplar como ele sente-se ou não se sente à vontade nessa querela e de que maneira opina? Vimos como tratou o tema, de uma maneira evidentemente auspiciosa e engenhosíssima e, evidentemente, inimitável. Poucos conseguiram chegar a essa efervescência estilística. Mas, enfim, o assunto que está em debate é alguma coisa que eu não diria estritamente norte-americana, mas uma grande querela ideológica, de grande alcance, da maior importância, cuja cena é americana e lá está. De certa maneira, nessa cena americana, concentram-se vários protagonistas ideológicos contemporâneos, vindos de vários lugares e de várias tendências que não são simplesmente americanas, mas franco-americanas. Uma é o neopragmatismo do professor Rorty, aqui presente; outra, desconstrucionista, que vem do campo literário, que incorpora outras tendências da filosofia francesa que são lidas de maneira diferente pelo professor Rorty, e, ao que se acrescenta, no campo oposto, por assim dizer, uma espécie de filosofia germano-americana, um tanto ecleticamente misturada: a implantação local da última versão da teoria crítica que começou nos anos 20, ou 30, em Frankfurt, na Alemanha, e que tinha opiniões precisas a respeito do capitalismo. São esses os protagonistas. Nós aqui estamos, por enquanto na platéia, e temos de encontrar uma maneira, uma porta, uma brecha a partir da qual possamos opinar, com alguma pertinência, a respeito desse debate. Bento já colocou os times em campo. Apel e o professor Rorty: são esses os dois contendores. Precisamos descobrir o assunto real que está em jogo. É isso que eu gostaria de fazer. Mas antes, na observação a respeito da estrutura geral do texto do Bento — que não posso comentar no seu detalhe, pois é enorme, há coisas curiosíssimas, divertidas, reminiscências... o que não vem muito ao caso.

Um dos truques dessa dissertação francesa que o Bento converteu na pequena obra-prima que ouvimos aqui é o seguinte. Na verdade, como brasileiro, *je m'en fous*, estou me lixando se o professor X, se o professor Y, se o alemão diz isso, se o alemão diz aquilo, o que eu quero mesmo é aproveitar a oportunidade desse convite para glosar o mote que é de minha preferência pessoal há três ou quatro décadas, o que Pascal *a postulé*, justamente isso, que eu usei, em outros momentos, para explicar o meu amigo, o professor Oswaldo Porchat, que ora é pirrônico, ora dogmático e que, no momento, quer ser os dois, ao que parece. É isso que me interessa comentar. Assim, passo do pirronismo ou do relativismo protagórico-rortiano, para o dogmatismo apeliiano-habermasiano e vice-versa. Tudo se complica um pouco porque o Bento cita Adorno. Seguramente seriam nossas pazes que deveríamos celebrar agora. Não vai, porém, ser desta vez, Bento, senão nunca mais vamos ter o que discutir. No caso, você tentou mostrar, citando Adorno, que há uma ligação interna e que ambas se desqualificam, ou que ambas expõem sua não-verdade. Mas, como você está glosando o mote pascaliano, devo dizer que, no caso de Pascal, para usar o termo “dialética” no sentido mais amplo possível, é uma outra dialética, uma dialética indecidível e propriamente cristã, no sentido em que é agônica, agoniada. Tenho razões e não consigo provar aquilo que me interessa; tenho uma certa idéia da verdade e não consigo provar, portanto é uma impotência da prova dogmática e, por outro lado, é uma idéia de verdade que nenhum pirronismo pode vencer. Portanto, nessa alternância eu me defino indefinidamente e não há solução. E Deus está escondido. Se não estivesse, haveria solução. E é justamente nessa alternância que existe um lado cristão, digamos, sério, que se faz repetir novamente numa outra forma de dialética, por assim dizer, degradada, atenuada, que Kierkegaard vai opor a Hegel, que é o *Aut Aut* indefinidamente. Não sei se Abraão escolheu ou não, e assim por diante. A comicidade está justamente em mostrar que é assim que funciona meu amigo Porchat. Ele vai oscilar eternamente. Nós vamos mudar de milênio e ele será uma hora

pirrônico e uma hora dogmático e, assim, sucessivamente, sem haver aí propriamente uma progressão, de modo que o termo “dialética” aí seria improcedente.

Você acrescentou uma coisa, na conclusão da exposição oral: que não estava na primeira nem na segunda versão escrita. Dizia o seguinte: entre essas duas posições, relativista e anti-relativista — chamemos a última impropriamente de “absolutista” —, há uma ligação interna e elas se desmentem reciprocamente. Pascal tem razão, uma remete à outra sucessivamente. A estrutura é de paradoxo, mas há uma convergência. Ambas são filosofias centradas na idéia de conversação ou de ação comunicativa. Ou então partilham do mesmo último capítulo desse famoso *linguistic turn*, que é a guinada, o giro pragmático. São ambas filosofias pragmáticas. Uma transcendental, no caso de Apel, e outra quase transcendental, envergonhada ainda, no caso de Habermas. Portanto, é essa convergência que nos interessa estudar, essa convergência que você aponta e que não estava no seu texto anteriormente, e que portanto me iluminou. Era o gancho de que eu precisava. É nessa convergência que precisamos explorar em que elas concordam e em que elas divergem. Voltamos assim ao debate metropolitano e, depois, vamos ver como a periferia pode intervir nele. Lembro-me de um ensaio justamente do professor Rorty. Vejam só a curiosidade de nossas respectivas situações: estar eu falando dele e de seus amigos, dos habermasianos americanos e do próprio Habermas. À simetria trocada dos adversários, o Habermas costuma dizer — o Rorty é quem o cita — o seguinte: “Curiosamente, na Alemanha, eu passo por um *Aufklärer*. Sou universalista, sou iluminista, acredito na razão, só que numa razão já diferente, não é a razão dos clássicos, é uma razão já meio desfibrada, por assim dizer, desossada, uma razão mais flexível. Mas, enfim, estou do lado de uma tradição que, na Alemanha, sempre foi minoritária, de oposição e subalterna, ou subordinada. Sinto-me reconfortado, me sinto confirmado nas minhas posições, porque meus adversários à direita são historicistas e relativistas, isto é, pertencem à velha tradição alemã, antiocidental,

isto é, antifrancesa, anticapitalismo manchesteriano e assim por diante. É a filosofia da particularidade histórica, da particularidade nacional e, portanto, a defesa da via prussiana original, desviante do processo de racionalização moderna”.

Ora, no caso americano, Rorty diz a mesma coisa: “Também me sinto confortado, digamos, na vocação progressista, por assim dizer, de minha escolha historicista, porque os meus adversários à direita justamente são o quê? São *Aufklärer* e querem que eu me fundamente na verdade das coisas, que dê uma justificação baseada numa ordem social justa da sociedade americana, do capitalismo americano e assim por diante”. De modo que há esse cruzamento. Se não me engano, a conclusão do professor Rorty é: o que me separa do ponto de vista político-social do Habermas não é nada, é apenas uma questão filosófica. Questão filosófica, vejam só!

O debate filosófico aqui é o menos importante. Habermas não gostaria disso, ele ainda é filósofo. No caso de Rorty, não, porque, como ele é neopragmático, a filosofia é já alguma coisa que foi passada para trás. Foi passada para trás justamente pela marcha batida desse processo de *Aufklärung* com sentido já sociológico-weberiano, de racionalização do Estado tradicional, metafísico, humanístico, herdado do Antigo Regime.

Nós, portanto, podemos perfeitamente dispensar, nesse momento, essa divergência filosófica que, na verdade, é entre um neopragmatismo naturalista, mais sociológico, naturalizado — a expressão vem da epistemologia naturalizada de Quine —, e outro, digamos, mais transcendental pragmático no sentido também americano de Peirce.

Colocados esses pequenos adornos de lado, trata-se, portanto, não de uma oscilação entre dois pólos antagônicos, mas de uma convergência, como você disse muito bem, mas que localizou apenas no plano do modelo filosófico da mudança de paradigma. No que convergem? Bem, não posso evidentemente fazer uma explanação circunstanciada dessa convergência, porque eu deveria expor, deveria narrar a evolução, a trajetória de cada um deles, pois

um vem de uma tradição marxista no seu tempo e cuja conclusão não tem mais nada a ver com o marxismo e ele *s'en félicite*. E o outro filósofo, o americano, vem da tradição, digamos, da filosofia analítica americana, ou anglo-americana, dotada de uma peculiaridade característica, muito estranha, ou, aliás, muito curiosa, que é uma espécie de superação interna da própria filosofia analítica, através de argumentos ou de teses clássicas de Quine, de Davidson, de Sellars e assim por diante, que culminam numa espécie de limpeza de terreno em que a última filosofia transcendental, que seria o neopositivismo americano — o neopositivismo lógico, que veio do círculo de Viena depois da guerra —, fosse arquivada, fosse aposentada.

Assim, o quadro geral que tenho em mente é o seguinte. Temos uma espécie de convergência ou uma história entrecruzada entre um processo de modernização, de racionalização das relações sociais de produção, isto é, um processo de expansão, de mudança de figura do capitalismo, ao mesmo tempo nos dois lados do Atlântico, tanto nos Estados Unidos como na Alemanha, e, ao mesmo tempo, um processo, digamos, uma trajetória, uma história intelectual, de destranscendentalização da filosofia. Nisso tenho a impressão de que ambos concordariam. E qual o resultado? Diria que tanto o objeto de um e de outro, o assunto real, o que nos interessa de fato é um assunto ético e político. Não é mais, portanto, uma questão epistemológica, não se trata mais de uma teoria do conhecimento. Por isso o Richard Rorty, em certo momento, diz: é meu interesse reatar com a tradição americana pragmática do intelectual público, portanto, do filósofo público. A transformação da filosofia, da qual eu sou um dos protagonistas, é impulsionada por uma intenção política explícita. Quero voltar a influir na educação, quero voltar a influir no esclarecimento do público, para não deixar isso à mercê dos desconstrucionistas literários franceses, que vendem um outro peixe.

Bem! Também no caso de Habermas, o itinerário é complexo e não posso resumir-lo. Também se trata de uma reviravolta com objetivos políticos de esclarecer, justificar, legitimar um no-

vo estado de coisas que começou a configurar-se a partir da Segunda Guerra Mundial. Quando o capitalismo se modifica e passa a ser, por assim dizer, organizado pelo Estado — para usar uma expressão de Hilferding, *Welfare State* — e essa transformação do capitalismo exclui as crises sistêmicas, como se dizia antigamente, ele aposenta a velha profecia apocalíptica dos seus mestres frankfurtianos, como Adorno. O caso está encerrado, mudou de figura. Ora, e o que mudou, por que eles convergem nesse momento? Tenho que ser sumário e, possivelmente, injusto e, aparentemente, arbitrário. O que faz com que ambos coincidam, no que eles coincidem? A actual lógica cultural do capitalismo dispensa ou não admite mais, dependendo da perspectiva de um e de outro, aquilo que poderíamos chamar, na velha guarda, “crítica imanente”, porque não existe essa razãozinha atuando aí, não existem mais tendências históricas definidas e postas pelo próprio modo de produção no seu desenvolvimento, não há mais a possibilidade de crítica imanente, não há filosofia da história. Não há mais, portanto, a famosa contradição entre forças produtivas e relações sociais de produção. Isso é uma outra questão.

A crítica imanente era baseada em quê? Na suposição da validade de alguma coisa como direito racional natural. Era isso, era a partir dele, no próprio interior do capitalismo, que se poderia fazer a crítica, através da teoria do valor, da troca de equivalentes, que não era uma troca de equivalentes porque havia a expropriação da mais-valia. Isso ficava visível porque se tratava de um esbulho no sentido do direito clássico. Ora, no momento em que o Estado intervém para regular esse esbulho, ele controla, expõe esse esbulho e, nesse momento, como dizem os alemães, a classe dominante capitalista torna-se cínica e sabe disso. A crítica ideológica não esclarece ninguém. Eles estão cansados de saber. É nesse sentido que se aplica bem a expressão de Peter Sloterdijk: “O cinismo actual é justamente a falsa consciência ilustrada”.

Bem! No caso americano, posso, a partir de argumentos epistemológicos, citar nomes, posso citar 10, 15 nomes. Quine, o mais eminente deles, ao mudar, ao destranscendentalizar a epis-

temologia, ou naturalizá-la, desassocia normas de justificação ou procedimentos, justificação de conhecimentos, da ideia de verdade, que é inteiramente descartável.

Ora, essa politização da filosofia neopragmática, que sai da filosofia analítica, como no caso de Rorty, quer justamente dizer o seguinte: na sociedade liberal ou na boa sociedade americana, as ideias de justificação e verdade, na descrição do funcionamento do capitalismo, estão dissociadas. Os adversários de direita de Rorty, esses reaganianos, são liberais clássicos, associados ao cinismo de Reagan. Essa ordem social, a ordem com a qual é solidário, não se funda na objetividade de uma verdade. Rorty pode legitimá-la descrevendo os procedimentos em que a solidariedade dessa sociedade se cimenta — maximização do lucro, leis de mercado e assim por diante. Essa legitimação, porém, não tem nada a ver com a ideia de verdade, e ele, portanto, não vai sair por aí fazendo guerra com Saddam Hussein em nome da verdade. É um escândalo, mas na verdade não é um retrocesso, é um passo a mais na direção dessa *Aufklärung*, dessa racionalização que implica menos escrúpulos, não no sentido moralista, para justificar essa nova ordem, que é a ordem internacional.

De fato, então, os nossos dois antagonistas de sua exposição, as duas posições filosóficas antagónicas, na verdade, convergem no mesmo paradigma pragmático-linguístico para mostrar de que maneira nós podemos conviver ou de que maneira nós poderemos administrar alguma coisa que eles estão supondo já estabelecida, a normalidade do capitalismo que veio aí para ficar. Essa é a forma final na qual felizmente nos livramos dos grandes chatos que são os ideólogos, os intelectuais teóricos ou os filósofos, na acepção antiga do termo. Por isso, a observação dos que cobram coerência de Rorty, dizendo que ele está abandonando a velha tradição radical do pensamento político americano desde a fundação, desde a constituição, está errada. Se há um pragmatismo, no sentido estrito do senso político americano, ele começa nesse momento, aparece pela primeira vez na interpretação da Constituição americana, em que os agrários, os pequenos pro-

prietários são derrotados. Aliás há um belo ensaio do Rorty a respeito da prioridade da democracia sobre a filosofia. Vejam só! A democracia é mais importante que a idéia de verdade na filosofia. Por quê? Ele começa comentando o que diz Thomas Jefferson. Jefferson separa da idéia da verdade a justificação de uma forma de organização política. A idéia de verdade não interessa mais, não está fundada na natureza. Ontem, neste evento, o Ernst Gellner comentava com sarcasmo como, no preâmbulo da Constituição americana, é *self-evident* que todos os homens são criados iguais. É claro que, naquela época, no fim do século XVIII, isso não era *self-evident* para absolutamente ninguém no mundo. O que era de fato evidente? Que, ao elaborar a Constituição, eles estavam de acordo em que era essa a melhor maneira de viver para a liberdade, para a prosperidade dos negócios e assim por diante. Assim, o famoso radicalismo americano já está aí. O resto serão “melhorismos”, será uma coisa de engenharia social, será aperfeiçoar uma ordem que já está legitimada por esse procedimento de justificação. Bem! Isso diz respeito a essa convergência dos dois teóricos quanto à normalidade capitalista, cuja cena é americana. Acontece que ela é tudo, menos normal, porque tudo está pela hora da morte, está pegando fogo e já nos próprios Estados Unidos. Então, qual é o grande problema dos Estados Unidos? É a desintegração social por essa aparente normalidade, que é uma economia-mundo que está desintegrando o país e, ao desintegrar o país, faz ver o fato de que a periferia está, por assim dizer, sendo introduzida lá por *n* razões. Isto é, é no momento em que temos os povos pós-coloniais presentes na cena americana que a idéia de relativismo cultural aparece. Já o epistemológico passou para o segundo turno, para o segundo plano. Sendo assim, que é esse o ponto (segundo turno não, que não vai ter, vai ser no primeiro, já aviso).

É esse o problema na casa da filosofia americana específica. Portanto, quando Quine, por exemplo, substitui o programa kantiano e desmancha a oposição entre o empírico e o transcendental, o sintético e o analítico, e assim por diante, ele passa a subs-

tituir esse programa por uma descrição de práticas sociais de justificação. Essas práticas sociais podem ser entendidas de maneira cultural. Então o problema é o confronto das várias práticas sociais e a justificação de crenças. Aí vamos encontrar duas grandes estratégias na cena americana, que são aquilo que podemos chamar de “neopragmatismo”, de um lado, e aquilo que se costuma chamar de “esquerda cultural americana”.

Bem! Já me prolonguei demais, mas insisto. Nesse esquema cultural americano, o conflito se dá em torno da idéia de relativismo cultural. Uns insistem na barganha cultural, na negociação; outros insistem no separatismo, no confronto, na quebra de hierarquia, e assim por diante. Tudo, porém, se passa como se, na desintegração social em curso nos Estados Unidos — e que ninguém saiba mais dizer o que são os americanos, porque as relações econômicas se dão com o mundo todo —, o problema seja transferido para o plano cultural, e a questão material ou (como diriam os velhos do século XIX) a base terrestre do problema é escamoteada. Tudo se vai passar numa grande conversação cultural mais intransigente, mais tresloucada, no recinto dos *campi* americanos, um pouco mais arejada, no plano da cultura *high-brow*, que é onde circula o professor Rorty.

Portanto, é nesse momento, é diante desse (com o perdão da má palavra) idealismo cultural que surge a questão premente do relativismo cultural.

Mas, como o relativismo é demonizado, percebe-se que todos sabem que o problema não é apenas cultural, é um problema grave, sério, global, que se repete de uma maneira exponencial na cultura, no cenário americano, que atualmente é onde se concentram todos, porque é a capital do Império. Ora, seria preciso mostrar como isso se dá na periferia e qual é a nossa experiência.

Como ilustração do nosso ponto de vista a respeito da questão do relativismo, acho que o texto de Bento Prado Jr. é um extraordinário preliminar.

FOLHA DE S. PAULO: Na fórmula de Foucault, “um dia, talvez, o século será deleuzeano”. Que lugar Deleuze ocupa na filosofia do século XX? E, se o senhor me permite, que lugar ele deveria ocupar na filosofia futura?

BENTO PRADO JR.: É cedo ainda para decidir sobre o lugar de Deleuze na filosofia do séc. XX. Para assim situar um contemporâneo nosso, seria preciso que sobrevoássemos nosso tempo e a nós mesmos. *A fortiori* é rigorosamente impossível antecipar o balanço que o séc. XXI fará do nosso (Bergson, numa entrevista, recusou-se a responder a alguém que lhe perguntava quais seriam os traços essenciais do teatro do futuro — e acrescentou que, se pudesse antecipá-los, *faria* esse teatro, que se tornaria assim *presente*; do mesmo modo, se eu pudesse antecipar a perspectiva da filosofia do séc. XXI, eu a escreveria, trazendo-a para o século XX). De qualquer modo, algo pode ser dito. A obra de Deleuze percorre, à contracorrente, o movimento dominante da filosofia na segunda metade de nosso século, que se caracteriza pela técnica crescente de seus “métodos” e pela correspondente evaporação de seu assunto real: como o Deus de Aristóteles, essa filosofia *non curat sublunaria*. Toda sua obra, mesmo os livros consagrados à história da filosofia, visa, em última instância, à clarificação de nossa experiência do mundo contemporâneo —

* A entrevista sobre Gilles Deleuze foi parcialmente publicada pelo suplemento *Mais!* da *Folha de S. Paulo* em 2 de junho de 1996.

política, ciência, arte. Tudo isso faz, guiado pela intenção de detectar a lógica que comanda — no limite, o Capital — o que se dá nessa experiência. A célebre frase de Foucault — foi ele mesmo que o declarou — deve ser entendida *cum grano salis*, como, mais do que uma *boutade*, uma provocação contra os inimigos dessa concepção desmistificadora da filosofia que partilhava com seu amigo Deleuze.

FOLHA DE S. PAULO: O sr. é autor de um trabalho sobre Bergson, Presença e campo transcendental. Como o sr. avalia a apropriação que Deleuze faz da obra bergsoniana?

BENTO PRADO JR.: Antes de apropriar-se da filosofia de Bergson, Deleuze escreveu alguns ensaios e um livro sobre Bergson como historiador da filosofia (embora seja preciso nuançar, como faremos logo adiante), que seguramente estão entre os mais notáveis (elite da elite) da enorme bibliografia consagrada ao autor de *Matière et mémoire*. Devo dizer que meu próprio livro deve enormemente ao pequeno ensaio de Deleuze “La conception de différence chez Bergson”, de 1956 (cf. *Les Études Bergsonniennes*, vol. IV, Paris, PUF). E acrescento que, se Deleuze tivesse publicado seu *Bergsonisme* em 1964 e não em 1966, eu teria perdido o assunto de minha tese. Mas, o que importa é que, fornecendo uma interpretação inspirada e rigorosa da filosofia de Bergson, Deleuze a articula com outras filosofias (Nietzsche, W. James, Whitehead, Hume...), montando um sistema de iluminação mútua e cruzada em rede, criando o campo de uma nova iniciativa de pensamento. História da filosofia e filosofia se entrecruzam, a ponto de se tornarem indiscerníveis. Respondendo literalmente à pergunta, digamos que essa apropriação é “legítima” não só porque enriquece aquele que se apropria, mas também porque libera a obra apropriada de leituras viezadas ou pobres, reabrindo os canais para sua compreensão imanente.

FOLHA DE S. PAULO: O que significa a exigência deleuzeana de pensar o mundo sob a lógica da mudança, do devir?

BENTO PRADO JR.: Como Bergson (p. ex., no último capítulo de *L'évolution créatrice*), Deleuze vê na história da filosofia o desenvolvimento de uma *mesma* idéia da filosofia, subordinada aos princípios da identidade ou da representação soberana, rompida apenas, segundo ele, em momentos excepcionais (materialismo antigo, estoicismo, Espinosa, Hume, Nietzsche...). O que há de comum a toda a tradição da filosofia é a cegueira para a irredutibilidade do sensível ao lógico ou ao conceitual (que não pode reabsorver o sensível sem deixar resto), para a singularidade do *acontecimento*, que não pode ser antecipado, re-conhecido ou (p)re-presentado, que constitui o Ser mesmo do Devir. Nessa idéia, convergem a idéia bergsoniana da heterogeneidade entre as duas multiplicidades (quantitativa e qualitativa) e a idéia humeana da imaginação como solo do espírito, caos que precede a normalização e a fixação dos princípios que o transformam em *natureza* humana. Essas duas formas radicais de empirismo (bergsoniana e humeana) levam Deleuze a uma remodelação da estética transcendental, que libera o sensível de sua domesticação ou unificação conceitual ou intuitivo-formal, desligando-a da analítica transcendental, para ligá-la diretamente à crítica da faculdade de julgar e à analítica do sublime. O que se exhibe assim é o *desmesurado*, o sensível sem conceito, dispersão caótica ou Devir enlouquecido. O Devir não é antecipável, domesticável na reconhecimento do conceito e passa a ser o verdadeiro signo do Ser. Só a idéia de Devir pode devolver, com sua rebeldia à representação, a espessura do Ser — ou do Cosmo sobre fundo de Caos.

FOLHA DE S. PAULO: Além de Bergson, qual a função do pensamento de Nietzsche na constituição por Deleuze de uma filosofia da diferença?

BENTO PRADO JR.: O que disse sobre a relação Deleuze/Bergson vale para a relação Deleuze/Nietzsche. Em primeiro lugar, um belíssimo livro (*Nietzsche et la philosophie*) que fornece uma *rede* interpretativa capaz de mostrar a consistência dessa obra protética, que parece resistir a todo esforço de estruturação.

É claro que Deleuze não esconde os limites de sua tentativa — aponta, mesmo, na idéia enigmática, mas central, de Eterno Retorno, algo como um limite para a completa aplicação de seu esquema dinâmico (forças ativas *versus* forças reativas) na explicação da obra de Nietzsche. Em segundo lugar, Nietzsche aparece como um dos heróis do pensamento, uma das balizas da empresa do próprio Deleuze. Como bem observa Vincent Descombes (num texto, no entanto, que não é apenas crítico, chegando aos limites da polêmica azeda — cf. *Le même et l'autre*, 1979, p. 182), para Deleuze, é Nietzsche, mais do que Kant, que opera a verdadeira revolução crítica na filosofia, no alvorecer de nossa Modernidade. Não bastava, com o Kant da dialética transcendental, dissolver as ilusões da metafísica ou o valor cognitivo das idéias de alma, de Deus e de mundo. Não é verdade que o “grande chinês de Königsberg” restaurava, no domínio da Razão Prática, o que destituíra no da Razão Teórica? A verdadeira crítica, ou a crítica levada a seu extremo, torna-se crítica da cultura, das instituições que a produzem e dos valores que lhe atribuem, incluídas aí a própria ciência e a moral. A crítica deixou de ser esforço de delimitação com o alvo da fundamentação, para tornar-se instrumento de diagnóstico de uma forma de vida em processo de decadência. Um livro como o *Anti-Édipo*, por exemplo, que diagnostica a forma de vida contemporânea utilizando psicanálise e marxismo (é ainda Vincent Descombes quem o observa com razão, embora sem muita simpatia), é todavia percorrido, de ponta a ponta, como que por um fio vermelho, pela genealogia nietzscheana dos valores. Mais uma vez, uma apropriação que libera o que foi apropriado e retoma uma obsessão antiga (lembremos uma das primeiras publicações de Deleuze, uma pequena antologia de textos clássicos, para uso escolar, que tinha como tema e título *Instincts et institutions*).¹⁵⁵

¹⁵⁵ Trata-se de uma pequena antologia, publicada sob esse título na coleção Textes et Documents Philosophiques, dirigida por Georges Canguilhem, Paris, Hachette, 1955.

FOLHA DE S. PAULO: Qual o significado da retomada que Deleuze faz de conceitos bergsonianos nos livros sobre cinema? Por que Deleuze se interessou pelo cinema?

BENTO PRADO JR.: Essa mesma pergunta recebeu resposta explícita de Deleuze em três entrevistas reproduzidas em *Conversações* (1992, pp. 62-87). Os escritos sobre o cinema podem ser vistos de duas perspectivas: a de um esforço de conceitualização local (extração de conceitos estéticos adequados, a partir da própria prática cinematográfica em sua especificidade quase-técnica) e a dos efeitos desse trabalho no campo mais geral da filosofia. É este segundo aspecto que importa para nossa questão e que pode ser esquematizado da maneira seguinte: a especificidade do cinema, quando examinada de maneira imanente, permite (como cruzamento entre imagem e movimento) um refinamento das idéias de signo não lingüístico e de imagem e, com elas, uma crítica das teorias clássicas da significação e da imaginação (para uma formulação mais antiga do mesmo problema, cf. o prefácio de Foucault ao livro de Biswanger, *O sonho e a existência*, que precede a tradução desse livro para o francês editada pela editora Desclée de Brouwer). Mas, por que Bergson? Não era justamente o cinema, para Bergson, a melhor metáfora do funcionamento do entendimento cego para a realidade da duração, do racionalismo que, desde Zenão de Eléia, representa o movimento como uma sucessão de imobilidades e o torna, assim, rigorosamente impensável? Deleuze inverte os termos da equação Bergson/cinema: embora cego, ele próprio, para a novidade estético-metafísica do cinema, Bergson teria, sem sabê-lo, fornecido em *Matière et mémoire* os conceitos necessários para uma análise imanente dessa forma de arte. É o materialismo de *Matière et mémoire* (ou a tese de que a visão não é externa à coisa vista, mas uma limitação da coisa em si mesma, ou ainda a tese de que o sujeito se acha de algum modo embutido no objeto — no campo do cinema, Deleuze dirá que o olho não é uma câmera, que ele é a própria tela) que permite, a Deleuze, opor uma nova estética às estéticas de natureza fenomenológica ou lingüístico-estrutural. Não será uma fenomenologia

do imaginário, nem uma análise da estrutura *discursiva* do filme, que não de revelar a produtividade própria do cinema e abrir o campo para a necessária taxonomia das imagens e dos signos em que essa produção se exprime ou distribui. Arrisquemos uma fórmula: uma semiologia materialista, uma teoria da significação não-lingüística, que se constrói sobre a tríade movimento-matéria-imagem, criada no livro maior de Bergson, como instrumento para uma nova estética da cinematografia.

FOLHA DE S. PAULO: *Qual a importância da crítica deleuzeana à subjetividade como fundamento?*

BENTO PRADO JR.: A crítica deleuzeana à subjetividade como fundamento é menos uma originalidade de sua filosofia do que um ponto pacífico de toda reflexão filosófica de vocação anti-fenomenológica, da filosofia analítica aos famosos “desconstrucionismos”, passando por todos os neopragmatismos (o naturalista, norte-americano, e o transcendental, alemão) e por todos os estruturalismos e pós-estruturalismos. O que a distingue, talvez, é ver no sujeito fundante (cartesiano, kantiano, husserliano e mesmo hegeliano — cf. Gérard Lebrun, *O avesso da dialética*, 1988, pp. 254-7) um sujeito essencialmente representativo e submetido ao regime da identidade, arkhé unificadora e síntese prévia da experiência, capaz de exorcizar toda forma de diferença rebelde. Trata-se de inverter a linha do pensamento, para levá-la para algo como um campo prévio, pré-subjetivo e pré-objetivo, donde constituir tanto sujeito como objeto. Contra a filosofia do sujeito, trata-se de retomar o movimento da reflexão de Hume e de Bergson (a imaginação de Hume, entendida como coleção anônima — não como sistema — de dados ou idéias, como conjunto sem estrutura ou centro, “coleção sem álbum, peça sem teatro, ou fluxo de percepções” — ou o campo das imagens do primeiro capítulo de *Matière et mémoire*, neutro epistemologicamente, onde ainda não se separaram o para-si e o em-si), de Sartre (do Sartre de *La transcendance de l'ego*, que projeta o ego para fora da consciência, definindo-o como tão transcendente quanto uma cadeira ou um

pedregulho), de William James (o do *stream of thought* dos *Principles*, que lamentava não poder dizer em inglês, como seria necessário, *it thinks*, como se diz *it rains*, já que a gramática do enunciado *I think* cria a ilusão da substancialidade do *cogito*). Não era Nietzsche que via na identidade do *cogito*, ou do sujeito fundador, um efeito, apenas, de uma ilusão gramatical?

FOLHA DE S. PAULO: *Que lugar esta crítica ocupa na formulação de uma ética e de uma política?*

BENTO PRADO JR.: No campo da ética e da política, criticar o sujeito autofundante (a autonomia moral, por exemplo, no sentido kantiano) significa denunciar a heteronomia sob a aparência da autonomia. Mais uma vez é Nietzsche a chave (ou o principal instrumento) da operação deleuzeana. No fundo, a pretensa autonomia seria apenas uma forma sublimada da heteronomia ou da interiorização de um poder (lei ou senhor) externo ou transcendente. Do ponto de vista político, significa, talvez, a mais perfeita expressão do esquerdismo na sua vertente anarquista. E poderia uma filosofia, cuja vocação essencial é a de instaurar uma metafísica anarcônica, exprimir-se politicamente de maneira diferente? As críticas endereçadas à política de Deleuze são muitas e diferentes. Alguns nela vêem, a despeito da alergia deleuzeana pela dialética, o ressurgimento, à revelia do autor, da fraseologia dos jovens hegelianos de esquerda (Max Stirner, p. ex.). Outros, mais cruéis, nela vêem uma versão dramatizada e descabelada das posições radicais, mas retrospectivamente muito bem comportadas (mais éticas do que políticas) de um Alain: o indivíduo ou o cidadão contra os Poderes. Crítico particularmente duro, Vincent Descombes (retomando o processo movido por Raymond Aron contra os “marxismos imaginários” dos existencialistas franceses) aponta sobretudo para o que seria o pseudomarxismo de Deleuze (que, todavia, em *Conversações*, reafirma firmemente seu “marxismo”), já que, depois de descrever os efeitos destrutivos do capitalismo “[...] ele envia polidamente a luta de classes para o mu-seu” (*op. cit.*, p. 208). Não me cabe desempenhar o papel de juiz,

entre os acusadores e os advogados de defesa. Mas posso lembrar que o que há de mais vivo, hoje, no marxismo parece também ter remetido ao museu, pelo menos, a idéia da *organização da luta de classes*, com a reconhecida falência da idéia do proletariado como *classe universal*. Talvez Vincent Descombes identifique, demasiado apressadamente, o marxismo e sua expressão doutrinária em certo momento da história passada. Numa palavra, sem nada julgar, e se não estiver completamente enganado, talvez possamos dizer que Deleuze não estaria hoje em tão má companhia.

☛ FOLHA DE S. PAULO: *Vista de hoje, o que permanece relevante na crítica de Deleuze à psicanálise?*

BENTO PRADO JR.: Embora interessado pelo aspecto teórico da obra de Freud, faltam-me recursos para julgar a *realidade da prática psicanalítica*, que é o que interessa a Deleuze, em que ele aponta mais uma estratégia de re-territorialização através da familiarização: Édipo, papai-mamãe. Mas, cogitando sobre a formidável proliferação das psicoterapias no mundo contemporâneo, é difícil não reconhecer nela o signo de um vasto processo de psicologização e de privatização da vida social, que não significa necessariamente um forte avanço civilizacional. Ver, a respeito, meu ensaio "O neo-psicologismo humanista", em *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*.

FOLHA DE S. PAULO: *Quais as implicações da teoria das multiplicidades e do conceito de virtual para a reformulação do conceito de conhecimento e de verdade?*

BENTO PRADO JR.: O conceito de diferentes multiplicidades (sublinhemos o plural) e de virtualidade é essencial para evitar dois escolhos em que o pensamento pode encalhar, segundo Deleuze, ou duas concepções da filosofia que são rivais, mas que partilham uma mesma epistemologia e uma mesma ontologia, já que fazem do conhecimento um ponto terminal em que o pensamento atinge seu repouso final, sem resto, na sua coincidência com um objeto fixo desde sempre, que sempre esperou, bem comportado e

em silêncio, a luz que finalmente o revela tal qual é, idêntico a si mesmo. Fenomenologia e filosofia analítica, visão de essência ou circunscrição lógico-funcional de estados-de-coisas parecem partilhar essa espécie de otimismo epistemológico e ontológico, que identifica pensamento e conhecimento.

A exposição mais clara das idéias de pensamento, conhecimento e verdade estão expostas em *O que é a filosofia?* (1992), onde a filosofia é definida na tensão que a liga e a separa da ciência e da arte. Não se trata de privilegiar nenhum dos ângulos do triângulo assim definido, mas de mostrar a peculiaridade da relação que cada um deles estabelece com a verdade. O que o livro nos oferece é a compreensão do que há de vertiginoso na filosofia — mas, também, do que há de vertiginoso na ciência e na arte. Filosofia, ciência e arte são planos irreduzíveis, mas que podem ser explorados segundo uma mesma estratégia; às instâncias da instauração filosófica, corresponderão instâncias simétricas da instauração artística e científica: "plano de imanência da filosofia, plano de composição da arte, plano de referência ou de coordenação da ciência; forma do conceito, força da sensação, função do conhecimento; conceitos e personagens conceituais, sensações e figuras estéticas, funções e observadores parciais" (*op. cit.*, p. 277).

Mas é preciso sobretudo marcar o principal alvo polêmico do livro, que é a concepção da filosofia como análise lógica da linguagem. Ao que Deleuze responde com a afirmação do caráter não proposicional da linguagem da filosofia. Ao contrário da proposição ou da função proposicional, necessariamente remetida a um estado-de-coisas real ou possível, ou ainda a um referente externo, na linguagem da filosofia o conceito não se reporta a nada que lhe seja exterior, ele se põe a si mesmo e é, assim, auto-referente. O estilo da filosofia é mais da ordem da *poiesis* que da *alêtheia*. Mais uma vez, assim, distinguimos *pensamento* de *conhecimento*. E, da verdade poder-se-á dizer que ela é retratada de modos diferentes nos diferentes planos da ciência, da arte e da filosofia.

FOLHA DE S. PAULO: O que significa, para a filosofia, a proposta *deleuzeana* de subversão do paradigma transcendente, dominante desde Platão? Qual a relação desta proposta com a chamada "morte da metafísica"? Em resumo, para Deleuze, o que significa pensar?

BENTO PRADO JR.: É evidente que significa, antes de mais nada, retomar a iniciativa (e mesmo a linguagem e os "personagens conceituais") de Nietzsche, mas, para Deleuze, significa sobretudo transformar o filósofo alemão em "personagem conceitual" de sua própria filosofia, como se Nietzsche fosse também uma espécie de Zaratustra de Deleuze, mobilizado na guerra contra as formas contemporâneas da filosofia da identidade e da repressão. Nietzsche dizia que a morte de Deus não se consumaria enquanto mantivéssemos nossa crença na gramática. Deleuze diria, talvez, que a metafísica da identidade não estará morta enquanto se acreditar que a análise lógica da linguagem é o método da filosofia.

✦ FOLHA DE S. PAULO: Deleuze teve em Foucault seu mais desatado interlocutor. Porém, após a morte de Foucault, Deleuze propôs a subversão de um dos momentos da analítica do poder formulado no conceito de "sociedade disciplinar". Em seu lugar, sugeriu o novo conceito de "sociedade de controle". Em relação a que formas de poder visíveis hoje é pertinente aplicar o conceito *deleuzeano*?

BENTO PRADO JR.: Esta questão também é claramente respondida por Deleuze no *post-scriptum* das *Conversações*. Não se trata, propriamente, de opor-se a ou de criticar o conceito de "sociedades disciplinares". Trata-se de apontar para uma transformação da sociedade contemporânea, apoiando-se justamente nas análises de Foucault e em continuidade com elas. Segundo Foucault, o modelo do confinamento, que se esboça nos séculos XVIII e XIX, em substituição ao que chama de "sociedades de soberania", culmina no início do século XX. A sugestão de Deleuze é de que esse modelo começa a sofrer transformações depois da

Segunda Guerra Mundial, quando o confinamento é substituído pelo esquema do *controle*. Eu cito: "A família é um 'interior', em crise como qualquer outro interior, escolar, profissional, etc. Os ministros competentes não param de anunciar reformas supostamente necessárias. Reformar a escola, reformar a indústria, o hospital, o exército, a prisão; mas todos sabem que essas instituições estão condenadas, num prazo mais ou menos longo. Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam" (*Conversações*, p. 220). Essa ideia de uma sociedade de controle — mas agora sou eu quem pergunto — não seria ela parecida com a ideia frankfurtiana da *sociedade administrada*?

FOLHA DE S. PAULO: A duplicação das formas no mundo contemporâneo, particularmente evidente nas transformações tecnológicas da percepção (realidades virtuais, redes informacionais, *autômatos* etc.), aparece como oposta à fórmula de Deleuze, "*devemos voltar a ter crença no mundo*". As formas de pensar e de inventar contemporâneas caminham numa direção *deleuzeana* ou numa direção contrária?

BENTO PRADO JR.: A afirmação "devemos voltar a ter crença no mundo" não entra em choque com a empresa da duplicação (ou da multiplicação) do mundo. Pelo contrário, a filosofia da diferença se alimenta de todas as formas de duplicação e de multiplicação. A filosofia de Deleuze não é, ela própria, uma espécie de duplicação de outras filosofias, como observamos no que foi dito anteriormente? No prefácio de *Différence et répétition*, por exemplo, Deleuze lembra a pequena brincadeira metafísico-literária de Borges, que transforma Pierre Ménard (personagem de ficção que reproduziu literalmente o *Don Quixote de la Mancha* de Cervantes) em autor real, projetando o escritor espanhol e sua obra para o domínio do imaginário. Mais do que isso, as transformações tecnológicas da percepção parecem-lhe vias privilegiadas para o esclarecimento de nosso acesso perceptivo (ou nossa imanência) ao mundo. O "naturalismo" de Deleuze abre

largo espaço para o uso heurístico dos objetos técnicos (Deleuze percebeu imediatamente a importância dos escritos de Gilbert Simondon) e desconfio, mesmo, que lhe seriam simpáticas as recentes versões conexionistas da teoria da inteligência artificial. Mais ainda, no mesmo prefácio, vincula a possibilidade de renovação do pensamento e dos meios de expressão filosófica à incorporação, pelo filósofo, das novas técnicas e meios de expressão de artes (e suas técnicas) como o cinema e o teatro; artes e técnicas da duplicação por excelência.

FOLHA DE S. PAULO: *O pensamento de Deleuze é frequentemente criticado por seus opositores como irracionalista e, às vezes, rotulado de pós-modernista. É preciso defender Deleuze destas acusações?*

BENTO PRADO JR.: *Irracionalismo* é um pseudoconceito. Pertence mais à linguagem da injúria do que da análise. Que conteúdo poderia ter, sem uma prévia definição da Razão? Como há tantos conceitos de Razão quantas filosofias há, dir-se-ia que *irracionalismo é a filosofia do Outro*. Ou pastichando uma frase de Émile Bréhier que, na ocasião, ponderava as acusações de “libertinagem”, poderíamos dizer: “on est toujours l’irrationaliste de quelq’un”. Não, caro amigo, não é necessário defender Deleuze dessa acusação, à qual certamente não lhe ocorreria dar resposta. Basta sorrir. Quanto à questão do “pós-modernismo”, a atribuição — até onde posso perceber — cabe mais a Lyotard (que a transformou em cavalo de batalha em sua polêmica contra os alemães) do que a Gilles Deleuze.

7.

BERGSON, 110 ANOS DEPOIS*¹⁵⁶

Quando resolvi publicar, há dez anos, meu livro sobre Bergson (escrito em 1964), ouvi de Gérard Lebrun o seguinte comentário: “Pena! Você deveria tê-lo publicado de imediato”. O que estava implícito na observação era quanto o livro era “datado”, impregnado pela atmosfera dos anos sessenta, como estava distante do debate filosófico dominante no fim dos anos 80: no fundo, um tiro na água. Essa circunstância não me escapava, como se pode ver nas duas frases que encerram a nota preliminar que abre meu livro: “Se me abalanço, no entanto, a publicá-lo hoje, a despeito de tudo, é porque me parece justificado convidar à leitura dos grandes filósofos. Se meu livro levasse um leitor a reler Bergson — particularmente nestes tempos de carência — eu me consideraria absolvido de meu pecado de juventude”. Não se tratava para mim, na ocasião, de um simples gesto retórico: com a última frase queria exprimir um mal-estar efetivamente vivido, a sensação fortemente desagradável de uma banalização crescente da filosofia, de uma escolarização ou tecnificação asfixiantes do pensamento, de que o desinteresse por Bergson seria um dos sintomas.

* O artigo sobre Bergson foi publicado no suplemento *Mais!*, da *Folha de S. Paulo*, em 29 de setembro de 1999, e, traduzido parcialmente para o francês, no n° 386 da revista *Magazine Littéraire*, em abril de 2000, numa edição especial consagrada ao autor de *Os dados imediatos da consciência*.

¹⁵⁶ O primeiro grande livro de Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, foi publicado em 1889.

Um exemplo dessa atmosfera que se dissipara: em 1959, Merleau-Ponty apontava, num discurso em homenagem ao filósofo (em *Éloge de la philosophie et autres essais*), no Congresso Bergson, a fortuna paradoxal da obra no século, bem como o progressivo esquecimento de sua importância e de sua virulência. Distingua na verdade três etapas: 1) o bergsonismo *en se faisant*, militante, que inquietava católicos e radicais, provocando resistência universal; 2) o momento da glória e do reconhecimento; e, finalmente 3) a reconciliação, pela via dos herdeiros espiritualistas, com o *establishment*. Merleau-Ponty mostra como foi possível ao pensador, que revolucionou a filosofia e as letras, tornar-se catônico, perdendo o olor de enxofre que emanava de seus livros. Nas entrelinhas, Merleau-Ponty apresentava a filosofia da existência como a verdadeira herdeira do espírito vivo do bergsonismo. Leíamos apenas a última frase do discurso de Merleau-Ponty: “Seu esforço e sua obra, que recolocaram a filosofia no presente e mostraram o que pode ser, hoje, uma aproximação ao ser, ensinam também como um homem de outrora permanecia irredutível, que não se pode dizer nada que não se possa ‘mostrar’...”.

De lá para cá, dos anos setenta até muito recentemente, um eclipse recobriu a obra de Bergson, assim como a filosofia viva do pós-guerra francês. No entanto, uma mudança radical de perspectiva parece estar ocorrendo neste fim de século, que traz novamente as figuras de Bergson e de Merleau-Ponty para o prosa-cênio, satisfazendo minha esperança na revitalização da filosofia. Na França, é claro, onde se multiplicam trabalhos acadêmicos e publicações sobre Bergson¹⁵⁷ (deixemos de lado, para outra oca-

¹⁵⁷ Muito sintomático desse renascimento ou dessa atmosfera mais arejada era o projeto de relançar, no ano 2000, a revista *Études Bergsoniennes*, cuja publicação fora interrompida em 1975 (o projeto foi posteriormente adiado para 2002). O primeiro volume da nova série foi publicado com o novo nome: “*Annales Bergsonniennes* I — Bergson dans le siècle”, col. Épiméthée, Paris, PUF, 2003.

sião, a consideração do seminal *Le bergsonisme* de Deleuze, de 1966, que aqui não poderia caber), mas um pouco por toda parte, mesmo nos países de língua inglesa, que nem sempre lhe reservaram a melhor acolhida (com a honrosa exceção de William James). Para dar apenas um exemplo, F. C. T. Moore, discípulo de Gilbert Ryle e de Michael Dummett, empenhou-se em livro recente por mostrar, como veremos, a importância e a atualidade de Bergson para leitores da “tradição analítica”, demonstrando a incompreensão e os mal-entendidos que impregnaram o duro ataque de Bertrand Russell ao melhor filósofo do século XX. Num palavra, parece que o pensamento contemporâneo, percorrendo linhas diferentes (fenomenologia, análise lógica, teoria das estruturas cognitivas), veio a encontrar em seu limite último, lá onde cada uma delas se confronta consigo mesma e com seu “outro”, algumas idéias fundamentais de Bergson. Arriscando uma fórmula: é a effigie de Bergson que aparece nos horizontes da filosofia da mente “pós-computacional”, da “pós-fenomenologia” e da filosofia “pós-analítica”.

É o que se pode ver, começando pelas “ciências cognitivas”. Em *Bergson: thinking backwards*, F. C. T. Moore, que se esforça a justo título por *déniaiser* (digamos, “desasnar”) os leitores de formação estritamente “analítica”, não explora suficientemente as pistas que no entanto oferece sobre a atualidade de Bergson nesse campo. É o que me sugeriu João Fernandes Teixeira, meu colega da Pós-Graduação de Filosofia da UFSCar, em comunicação pessoal que me servirá de guia nesta linha de raciocínio. Com efeito, se Moore mostra bem como Bergson, pensando em outros problemas, antecipou literalmente as razões reutilizadas, ao final da década de oitenta, no combate à concepção computacional da mente (na qual a cognição é visada como operação simbólica desvinculada da ação), não chega a levar sua observação às suas consequências mais sugestivas. Mais positivamente poderia, por exemplo, mostrar o paralelismo evidente entre a teoria bergsoniana da gênese da inteligência com as teorias cognitivas que reconstituem sua evolução a partir da ação e da per-

cepção (como é o caso da “Nova Robótica” de R. Brooks e da “Escola chilena” de Maturana e Varela — cf. João F. Teixeira, *Mentes e máquinas*, 1998). O mesmo poderia ser dito a respeito da idéia de estrutura do organismo e da natureza seletiva dos dispositivos sensoriais, valorizada por cientistas cognitivos bem atuais (como Andy Clark, em *Being there*, 1997) que criticam a idéia de representação; Clark reporta-se explicitamente a Merleau-Ponty, mas poderia ou deveria reportar-se a Bergson, como recomendaria o próprio autor de *A fenomenologia da percepção*. Ou, ainda, a respeito da idéia bergsoniana da consciência como “campo estruturado em termos de ações potenciais”, pois é exatamente essa idéia que é retomada e desenvolvida por neurocientistas contemporâneos importantes como William Calvin (*The cerebral symphonie*, 1990). Finalmente, o mesmo João F. Teixeira, que trabalhou nos Estados Unidos com Daniel Dennett, aponta, na crítica que este endereça à sociobiologia de Wilson como reducionismo que deforma os princípios da psicologia evolucionária e da gênese do juízo moral, a retomada implícita das análises da *Evolução criadora* e das *Duas fontes da moral e da religião*. Em seu livro *Darwin’s dangerous idea*, Dennett reencontraria, de algum modo, mesmo que a contragosto, o espírito crítico do bergsonismo.

No campo da fenomenologia, a relação com Bergson é mais complexa, já que alguma cumplicidade estava dada desde o início. Husserl, ao ler *Os dados imediatos da consciência*, teria aí reconhecido sua própria filosofia (segundo o testemunho, se não me engano, de Roman Ingarden). Mas é sobretudo com Heidegger (*et pour cause*, já que, privilegiando a originalidade da estrutura temporal, não deixa de emparelhar, em *Ser e tempo*, Bergson com Aristóteles e Kant, na sua desconstrução da significação vulgar do tempo, contra a mais imediata evidência filológica) que se esboça, desde cedo, uma distância polêmica, mais que crítica. No caso de Heidegger, é o “biologismo” de Bergson que se constitui como a *bête noire* a ser abatida, como pude ver detalhadamente em 1963, lendo uma tese alemã sobre (ou contra?) Bergson

por ele orientada.¹⁵⁸ Algum eco desse antibergsonismo se encontra, sem, é claro, a mesma hostilidade, até mesmo na obra de existencialistas franceses (Sartre, p. ex., que todavia confessa ter descoberto a importância da filosofia lendo *Os dados imediatos da consciência*). Sublinha-se, nesse novo contexto, o hiato que separa o “vital” do “existencial”. Já o texto do discurso de Merleau-Ponty em homenagem a Bergson, acima referido, é justamente significativo de algo como uma tentativa de resgate, reaproximação e autocrítica, de uma indicação de correntes profundas de cumplicidade, por sob a aparência superficial de uma oposição radical entre o “naturalismo” de Bergson e o estilo “transcendental” da fenomenologia. Não era *Matéria e memória*, justamente, uma análise “transcendental”, que tentava evitar os escolhos da filosofia da representação, abrindo caminho para o pensamento, aquém ou além da alternativa *metafísico-dogmática* entre idealismo e realismo? Era bem o que reconheceria o último Merleau-Ponty, com o lugar reservado a Bergson em *O visível e o invisível* e com sua idéia de uma nova filosofia da Natureza, que implica repensar a clara distinção anterior entre as três ordens: a física, a vital e a humana (onde é visível também a marca daquele outro bergsoniano que era Whitehead).

É bem seguindo a trilha do último Merleau-Ponty, na direção de uma versão não “idealista” da fenomenologia husserliana (isto é, que evita — digamos — o “objetivismo de segundo grau” implícito na valorização exclusiva e não refletida dos atos objetivantes da vida da consciência, no privilégio do *Cosmothéoros*) que caminham alguns filósofos contemporâneos, reencontrando e reativando a empresa bergsoniana. Penso aqui, em particular, na obra de Renaud Barbaras, especialmente em seu último livro

¹⁵⁸ Que seja dito, a favor de Heidegger, que talvez não fosse Bergson seu alvo principal, mas os seus rivais, filósofos do nazismo, que davam à filosofia um cunho “naturalista” ou “biologista”, indispensável à defesa da tese da superioridade racial dos arianos.

Le désir et la distance: introduction à une phénoménologie de la perception.¹⁵⁹ Para refazer, assim, a fenomenologia da percepção, recuando mais que a fenomenologia clássica para aquém da partilha entre a coisa e seu “aparecer” (que reitera a oposição objetivo/subjetivo), reencontramos a iniciativa bergsoniana ou sua versão da redução transcendental: a crítica da idéia de Nada. Redução que é a abertura de um campo a um só tempo pré-subjetivo e pré-objetivo,¹⁶⁰ operação que consiste em “buscar a experiência em sua fonte ou, antes, abaixo dessa ‘viragem’ [tournant] decisiva onde, infletindo no sentido de nossa utilidade, ela se torna propriamente a experiência humana” (*Matière et mémoire*, na Édition du Centenaire, 1959, p. 321). Frase de Bergson que seria, talvez, a melhor expressão do projeto de uma fenomenologia da percepção de Renaud Barbaras.

Seria preciso acrescentar, a esta lista, os herdeiros de Wittgenstein que, reivindicando o retorno à esquecida dimensão ética ou terapêutica do novo método, reencontram, talvez sem sabê-lo, um dos vetores essenciais do bergsonismo. É o caso de Gordon Baker, um dos melhores conhecedores de Wittgenstein, para quem essa dimensão essencial (bem exposta, segundo ele, por Waisman em *How I see Philosophy*) “não tem lugar na sofisticada tecnologia da moderna filosofia analítica”¹⁶¹. Essa convergência na definição do *têlos* e do estilo da filosofia transparece de modo luminoso na maneira como ambos enfrentam a “questão fundamental da filosofia”, ou seja, a pergunta: por que há o Ser e não o Nada? Os textos cruciais são a *Conferência sobre a ética*, de Wittgenstein, de 1929, e *Le possible et le réel*, de Bergson, de 1930 (*atenção às datas!*). Para Bergson, essa pergunta “fundamental” remete a um falso problema, que deriva de uma confusão entre

¹⁵⁹ Paris, Vrin, 1999.

¹⁶⁰ Cf. meu *Presença e campo transcendental*, São Paulo, Edusp, 1989.

¹⁶¹ Cf. Gordon Baker, “A vision of philosophy”, em *Figuras do racionalismo*, São Paulo, Ed. Anpof, 1999.

os domínios da teoria e da prática. A suposição da problematidade do Ser pressupõe a possibilidade de se representar o Nada absoluto, isto é, uma impossibilidade tanto lógica como psicológica, que nada mais exprime do que um déficit ao mesmo tempo teórico e vital. A busca do fundamento ou da certeza absolutos não é índice de rigor teórico, mas de cegueira diante da impossibilidade da dúvida absoluta, doença da vontade. Wittgenstein, em sua conferência, desqualifica da mesma maneira a questão do fundamento do Ser ou o princípio de razão suficiente: “Mas é um não-sentido dizer que me espanta a existência do Mundo, pois não posso imaginar que ele não existe”.

Em todo caso, para ambos filósofos, a filosofia é uma atividade que consiste essencialmente na análise conceitual; melhor, uma análise que visa ao descarrilhamento dos conceitos por um mau uso do entendimento ou da linguagem ou, ainda, por uma paralisia da *imaginação* teórica, que nos torna prisioneiros de imagens hipnóticas e enganadoras. Análise que, dissolvendo os falsos problemas da metafísica (da filosofia como posse teórica do mundo), restitui-nos a uma visão mais clara (visão sinóptica ou intuição) e a uma vida mais saudável e limpa.

Tudo se passa como se os dois filósofos — os maiores do século XX — nos lembrassem da vocação essencialmente *ética* da filosofia, de que, implicando necessariamente a tecnicidade da análise, ela não pode converter-se em mera atividade técnico-profissional, sem perder sua essência. Podemos encerrar nosso comentário endossando o desejo expresso por Gordon Baker na última frase de seu ensaio há pouco referido: “A renovação da visão da filosofia de Waisman [ou a boa leitura que ele faz de Wittgenstein — B.P.Jr.] transformaria seguramente a totalidade da cena intelectual pós-wittgensteiniana — tanto as auto-imagens dos *soi-disants* filósofos analíticos quanto seu *être-pour-autrui*”.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*, 1966 (trad. francesa de G. Coffin et al. Paris: Payot, 1978).
- ALANEN, Lili. "Descarte's dualism and the philosophy of mind", in *Révue de Métaphysique et de Morale*, n° 3, 1989.
- ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000 (ed. francesa, Paris: Synthélabo, 1998).
- BAKER, Gordon. "La réception de l'argument du langage privé", in *Acta du Colloque Wittgenstein*, Coll. Intern. de Philosophie. Paris: Ed. Trans-Europ-Repress, 1988.
- _____. "A vision of philosophy", in *Figuras do racionalismo*. São Paulo: Ed. Anpof, 1999.
- BARBARAS, Renaud. *Le désir et la distance: introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999.
- BARNES, Jonathan. *The presocratic philosophers*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- BÉGUIN, Albert. *L'âme romantique et le rêve*. Paris: J. Corti, 1949.
- BERGER, Gaston. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: Aubier, 1941.
- BERGSON, Henri. *Oeuvres*. Paris: PUF, Édition du Centenaire, 1959.
- BOUVERESSE, Jacques. *Le mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. Paris: Minuit, 1987.
- BRUNSCHVIG, Léon. *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris: Alcan, 1912.
- CALVIN, William. *The cerebral symphonie*. Nova York: Bantam Books, 1990.
- CASS, Marc Julian R.; PRADO JR., Bento. "A retórica da Economia segundo McCloskey", in *Revista Discurso*, n° 22, 1993. Republicado em REGO, José Marcio (org.), *Retórica na Economia*, São Paulo: Editora 34, 1996, pp. 115-27.

- CASIN, Barbara. *Ensaïos sofísticos*. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CAVAILLES, Jean. *Sur la logique et la théorie de la science*. Paris: PUF, 1947.
- CHATEL, Christiane. *Ludwig Wittgenstein* (trad. brasileira, Rio de Janeiro: Zahar, 1991).
- CHIERO, Antonio; SALOMEO, Wally (orgs.). *O relativismo enquanto visão do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- CLARK, Andy. *Being there*. Cambridge/Massachusetts/Londres: A Bradford Book, The MIT Press, 1997.
- COMTE, Jean Pierre. *Le Rorty: le pragmatisme et ses conséquences*. Paris: Ed. de l'Éclat, 1992.
- DAVID-MENARD, Monique. *A loucura na razão pura*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DUTRA, Gilles. *Instincts et institutions*. Paris: Hachette, col. Textes et Documents Philosophiques, dirigida por Georges Cangulhem, 1955.
- _____. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.
- _____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: PUF, 1963.
- _____. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- _____. *Difference et répétition*. Paris: PUF, 1968 (trad. brasileira, Rio de Janeiro: Graal, 1988).
- _____. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969 (trad. brasileira, São Paulo: Perspectiva, 1982).
- _____. *Poucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *Contrastes*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. *Cinema I: a imagem-movimento*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Cinema 2: a imagem-tempos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- DUTRA, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit, 1972 (trad. brasileira, Rio de Janeiro: Imago, 1976).
- _____. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.
- _____. *Mal platão*. São Paulo: Editora 34, 1995-1997, 5 vols.
- DUNNETT, Daniel. *Darwin's dangerous idea*. Nova York: Simon & Schuster, 1995.

- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques* (com o texto latino, a tradução do Duc de Luynes, acompanhados de nova tradução e apresentação de Michelle Beyssade). Paris: Les Livres de Poche, 1990.
- DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit, 1979.
- DUNLAP, C. E. M. (ed.). *Philosophical essays on dreaming*. Londres: Cornell Univ. Press, 1977.
- EJOT, T. S. *Four quartets*. Londres: Faber & Faber, 1944.
- ESPINOSA, Bento. *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta* (trad. francesa de Ch. Appuhn. Paris: Garnier, s.d.).
- FAUSTINO, Sílvia. *Wittgenstein: o eu e sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995.
- FERRY, Luc; RENAULT, Alain. *Pensamento 68*. São Paulo: Ensaio, 1988.
- _____. *Porque não somos nietzscheanos*. São Paulo: Ensaio, 1994.
- FICHTE, J. G. *Comunicado mais claro que o sol ao grande público, onde se mostra em que consiste propriamente a notíssima filosofia, in Obras incompletas* (seleção de textos, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho). São Paulo: Nova Cultural, col. Os Pensadores, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. "Prefácio" à trad. francesa, in L. Bismwanger, *Traum und Existenz*. Paris: Desclée de Brouwer, 1955.
- FRANKFURT, H. *Demons, dreamers and madmen*. Nova York: Bobbs-Merrill, 1970.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GRANEL, Gérard. "Ludwig Wittgenstein ou le refus de la couronne", in *Acta du Colloque Wittgenstein*, Paris, Coll. Intern. de Philosophie, junho de 1988.
- GRANGER, Gilles-Gaston. *Introduction à la lecture de Wittgenstein*. Aix-en-Provence: Alinéa, 1990.
- GUREOUT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier-Montaigne, 1953.
- _____. *Étendue et psychologie chez Malebranche*. Paris: Belles-Lettres, 1939.

- _____. *Berkeley: quatre études sur la perception et sur Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1956.
- GUTHRIE, W. K. C. *The sophists*. Cambridge Univ. Press, 1971 (trad. francesa, Paris: Payot, 1976).
- HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 (trad. brasileira de Sueli Cavendish, São Paulo: Editora 34, 1996).
- HEGEL, G. W. F. *Die Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo: Felix Meiner, 1952 (trad. francesa de Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1939-1941, 2 vols.).
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, 1927 (trad. francesa, Paris: Authentica, 1987).
- _____. *Der Satz von Grund*, 1957 (trad. francesa, Paris: Gallimard, 1962).
- HOTTOIS, G. *Du sens commun à la société de la communication; études de philosophie du langage: Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel*. Paris: J. Vrin, 1989.
- HUME, David. *Dialogues on natural religion*, ed. Norman Kemp Smith. Nova York: Mcmillan, 1947.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen I e II*, 1900-1901 (trad. francesa de Élie, Kelkel e Schérer. *Recherches Logiques I* [1969], *II* [1969] e *III* [1974]. Paris: PUF).
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I*, 1913 (trad. francesa de Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950).
- _____. *Ideen zu... II (Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution)*, 1952 (trad. francesa de E. Escoubas. Paris: PUF, 1982).
- _____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936 (trad. francesa de G. Granel. Paris: Gallimard, 1976).
- _____. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie* (trad. de G. Pfeiffer e E. Levinas). Paris: Colin, 1931.
- _____. "Das bewusste Ich-Schlaf-Ohnmacht" (manuscrito A VI 14), in J. Linschoten (ed.). *Tijdschrift voor Philosophie*, n° 14. Leuven, 1952.
- _____. "Umsturz der kopernikanischen Lehre, die Erde als Ur-arché bewegt sich nicht" (trad. francesa de D. Frank), in *Philosophie*, n° 1, Paris, Minuit, 1984.

- JAMES, William. *Principles of psychology*, ed. F. Burkhardt. Massachusetts: Univ. of Cambridge Press, 1983.
- JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- KAHLFA, Jean (ed.). *An introduction to the philosophical work of Gilles Deleuze*. Londres: Athlone Press, 2002.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo* (trad. de Valério Rohden e Antonio Marques). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____. *Crítica da razão pura* (trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourujão). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- LEBRUN, Gérard. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: A. Colin, 1970 (trad. brasileira de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993).
- _____. *O avesso da dialética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LEIBNIZ, G. W. *Os princípios da filosofia ditos A monadologia* (trad. de Marilena Chaui). São Paulo: Abril, col. Os Pensadores, 1979.
- LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*, ed. P. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975 (trad. francesa de Coste, Paris: Vrin, 1972).
- LOEWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LUKÁCS, Georg. *Aesthetik, Teil I*, 1963 (trad. espanhola, *Estética I, Cuestiones preliminares y de principio*. Barcelona/México: Grijalbo, 1966).
- MALCOLM, Norman. *Nothing is hidden*. Oxford: Blackwell, 1986.
- _____. *Dreaming*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1962.
- _____. "Dream and skepticism", in Charles Dunlop (ed.), *Philosophical essays on dreaming*. Londres: Cornell Univ. Press, 1977.
- MARCUSE, Herbert. "On science and phenomenology", in Cohen, R. e Worfotsky, *Boston studies in the philosophy of science*, vol. II. Nova York: The Humanities Press, 1965, pp. 279-90.
- MARGUTTI PINTO, P. R. "O problema da necessidade da fundamentação última não-metafísica em Karl-Otto Apel", in *Kriterion*, n° 91, julho de 1995.
- MCCLOSKEY, Donald N. *The rethoric of Economics*. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1985.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

- _____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945 (trad. brasileira de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994).
- MONDOUR, Rodolfo. *O pensamento antigo*. São Paulo: Mestre Jou, 1971.
- MONK, Ray. *Wittgenstein, o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MOORE, F. C. T. *Bergson: thinking backwards*. Nova York: Cambridge Univ. Press, 1996.
- MOORE, G. E. "A defense of common sense", in *Philosophical papers*. Londres: Allen & Unwin, 1959 (trad. brasileira de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril, col. Os Pensadores, 1985).
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas* (seleção de textos de Gerard Lebrun, trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho). São Paulo: Abril, col. Os Pensadores, 1974.
- NOVAES, Adauto (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- PARENT, Jean-Claude. "Bergson et Wittgenstein", in *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*. Paris: Ed. CNRS, 1971.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Ed. Brunschvicg.
- PEGIV, Charles. *Oeuvres en prose complètes*, vols. I-II. Paris: Gallimard, 1987-1988.
- PÉREZ, Alfonso E.; SAVRE, Eleanor A. (eds.). *Goya and the spirit of Enlightenment*. Boston: Ed. do Museum of Fine Arts, 1989.
- POINCARÉ, Henri. *Science et méthode*. Paris: Flammarion, 1908.
- POKCHAI, Oswaldo. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- PRADO JR., Bento. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson* (apresentação de Marilena Chaui). São Paulo: Edusp, 1989 (*Présence et champ transcendantal: conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* [trad. e apresentação de Renaud Barbaras]. Hildesheim/Zürich/Nova York: Georg Olms Verlag, 2002).
- _____. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Max Limonad, 1985 (2ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 2000).
- _____. "Os limites da Aufklärung", in *Estudos Cebra, n° 15*, jan.-mar. de 1976.

- _____. "A gramática da reflexão", in *Caderno Mais!, Folha de S. Paulo*, 3 de julho de 1995, pp. 10-1.
- PRADO NETO, Bento. *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2003.
- PUTNAM, Hilary. "Dreaming and 'depth grammar'", in *Philosophical papers II*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
- RAMSEY, F. P. *The foundations of mathematics and other logical essays*, ed. R. Braithwaith. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1931.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of Nature*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1979.
- _____. *Consequences of pragmatism*. Univ. of Minnesota Press, 1982.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, col. De la Pléiade, 1969.
- ROYER, Raymond. *La genèse de la forme vivante*. Paris: Flammarion, 1938.
- RYLE, Gilbert. *The concept of mind*. Harmondsworth: Penguin Books, 1949.
- SANTO AGOSTINHO, *De magistro* (ed. bilingüe, org. por G. Medec), vol. VI da Bibliothèque Augustinienne. Paris: Desclée de Brouwer, 1976.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. *La transcendence de l'ego*, in *Recherches philosophiques*, vol. VI, 1936-1937 (ed. por Sylvie Le Bon). Paris: Vrin, 1965.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Welt als Wille und Vorstellung*, 1818 (trad. francesa de J. Burdeau. Paris: PUF, 1966).
- SCHWARZ, Roberto. *Que horas são? (Ensaio)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: Aubier, 1964.
- SOURIAU, Étienne. *L'instauration philosophique*. Paris: Alcan, 1939.
- TEXEIRA, João F. *Mentes e máquinas: uma introdução à ciência cognitiva*. São Paulo: Artes Médicas, 1998.
- TEXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- VON WRIGHT, G. H. *Wittgenstein* (trad. francesa de Elisabeth Rigal. Mauvesin: Trans-Europ-Repress, 1986).
- WEIL, Simone. *La connaissance sur naturelle*. Paris: Gallimard, 1950.

- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* (ed. bilíngüe, com introdução e tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos). São Paulo: Edusp, 1993.
- _____. *Vermischte Bemerkungen/Remarques mêlées* (ed. bilíngüe, com trad. francesa de Gérard Granel). Oxford: Basil Blackwell/Mauvesin: Trans-Europ-Repress, 1984.
- _____. "A lecture on Ethics" e "Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*" / "Remarks on Frazer's *Golden Bough*", in *Philosophical occasions* (ed. J. Klagge e A. Nordmann). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1984.
- _____. *Zettel/Fichas* (trad. portuguesa de Ana Barbosa da Costa). Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Philosophische Bemerkungen/Philosophical remarks* (ed. Rush Rhees). Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- _____. *Philosophische Untersuchungen/Philosophical investigations* (ed. G. H. von Wright, R. Rhees & G. E. M. Anscombe). Oxford: Basil Blackwell, 1956.
- _____. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Remarks on the philosophy of psychology* (ed. G. E. M. Anscombe & G. H. von Wright). Oxford: Basil Blackwell, The University of Chicago Press, 1982, 2 vols.
- _____. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie/Last writings on the philosophy of psychology* (ed. G. H. von Wright & H. Nyman). Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- _____. *Über Gewissheit/On certainty* (ed. G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright). Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- _____. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (ed. B. F. McGuinness). Oxford: Basil Blackwell, 1979 (trad. francesa in Antonia Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres essais*. Paris: PUF, 1985).
- _____. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* (ed. G. H. von Wright, R. Rhees & G. E. M. Anscombe). Oxford: Basil Blackwell, 1956.